

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia Antigua



TESIS DOCTORAL

Realeza y concepción del universo en los *textos de las pirámides*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Miguel Ángel Molinero Polo

Directores

José María Blázquez Martínez

Madrid, 2003

ISBN: 978-84-669-1315-7

© Miguel Ángel Molinero Polo, 1999

miguel ángel molinero polo

realeza y concepción del universo
en los
textos de las pirámides

miguel ángel molinero polo

realeza y concepción del universo
en los
textos de las pirámides

memoria para la obtención del grado de doctor
dirigida por el dr. josé maría blázquez martínez
catedrático emérito de historia antigua
universidad complutense de madrid

departamento de historia antigua
facultad de geografía e historia
universidad complutense de madrid
1998

a mis padres
a mi abuelo miguel
a mi familia natural
y a mi familia de amigos.
ellos son los cuatro pilares de un cielo particular

“Hélas, la thèse que l’analyse philologique et historique fait perdre à ces textes (los *Textos de las pirámides*) leur contenu religieux, et qu’il faut par conséquent les laisser parler d’eux mêmes, pour évoquer les symboles éternels et les archétypes de la pensée religieuse est fausse. Il n’y a aucun accès immédiat pour nous aux textes des cultures mythologiques, comme la recherche ethnologique l’a si pertinemment montré ces dernières années, et comme il apparaît chaque jour plus clairement dans tous les domaines des sciences de l’antiquité, car il nous manque la connaissance suffisante du milieu dans lequel ces textes ont été composés et de la sémantique des langues dans lesquels ils sont écrits.”

Philippe Derchain, recensión de A. Piankoff, *The Pyramid...*, 72.

TABLA DE MATERIAS

INTRODUCCIÓN

EL REY Y LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

I. ARQUEÓLOGOS, PIRÁMIDES Y TEXTOS

I.1. El descubrimiento de los *Textos de las pirámides*

I.2. La excavación de las pirámides con textos

I.3. La publicación de los *Textos de las pirámides*

I.3.1. Las ediciones del texto jeroglífico

I.3.1.1. Gaston Maspero

I.3.1.2. Kurt Sethe

I.3.1.3. Gustave Jéquier

I.3.1.4. Alexander Piankoff

I.3.1.5. Raymond O. Faulkner

I.3.1.6. Jean Leclant

I.3.2. Las traducciones

II. EL COMPLEJO FUNERARIO REAL

II.1. Los elementos arquitectónicos de un complejo funerario real y sus programas iconográficos

II.1.1. El templo bajo o templo del valle

II.1.2. La calzada

II.1.3. Las barcas y sus simulacros

II.1.3.1. Barcas en los complejos funerarios de la dinastía IV

II.1.3.1. Barcas en los complejos funerarios de las dinastías V y VI

II.1.4. El templo alto o templo funerario

II.1.4.1. *B3-K3k3i* a la luz de su documentación administrativa

II.1.4.2. El templo alto en los complejos funerarios con *Textos de las pirámides*

- II.1.5. El *peribolo* y su muro de cierre
- II.1.6. La pirámide
- II.1.7. La capilla septentrional
- II.1.8. La pirámide secundaria
- II.2. Los textos en las pirámides
 - II.2.1. La ubicación de las pirámides con textos
 - II.2.2. La arquitectura de las estancias funerarias en las pirámides con textos
 - II.2.2.1. Las estancias funerarias en el modelo tricameral
 - II.2.2.2. Las estancias funerarias en el modelo bicameral
 - II.2.3. La decoración de las cámaras internas en las pirámides con textos
 - II.2.4. La distribución de los textos en el interior de las cámaras
- III. REYES DIFUNTOS, COMPLEJOS PIRAMIDALES Y TEXTOS FUNERARIOS
 - III.1. Los funerales en el Reino Antiguo según la documentación iconográfica
 - III.1.1. La hipótesis de Grdseloff
 - III.1.2. Las ceremonias de enterramiento
 - III.2. Arquitectura y rituales en el complejo funerario real
 - III.2.1. Herbert Ricke
 - III.2.2. Dieter Arnold
 - III.2.3. Rainer Stadelmann
 - III.3. Las últimas actividades en las estancias funerarias de las pirámides con texto
 - III.3.1. Los restos materiales del ajuar funerario real o de las ceremonias finales
 - III.4. Las actividades cultuales en *b3-k3k3i* según los papiros administrativos
- IV. CONTENIDO Y GÉNEROS LITERARIOS DE LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*
 - IV.1. Géneros literarios
 - IV.1.1. Los cinco géneros de Siegfried Schott
 - IV.1.2. Winfried Barta: un único género literario, los *s3ḥw*
 - IV.1.3. Jürgen Osing: grupos homogéneos y ubicación
 - IV.2. Recursos métricos y estilísticos

V. CRONOLOGÍA Y COMPOSICIÓN DE LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

- V.1. El origen prehistórico de los *Textos de las pirámides*
- V.2. Redacción en época histórica
 - V.2.1. La mitología heliopolitana en el contexto religioso del Reino Antiguo
- V.3. Escepticismo postmoderno
- V.4. Interpretaciones alternativas de algunos supuestos anacronismos
 - V.4.1. Enterramiento en la tierra
 - V.4.2. Enterramiento en un recipiente
 - V.4.3. Descomposición del cadáver anterior a la momificación
 - V.4.4. Enterramiento secundario
 - V.4.4.1. Conceptos de antropología funeraria
 - V.4.4.2. La información arqueológica
 - V.4.4.3. Cronología, distribución geográfica y extensión social
 - V.4.4.4. La interpretación cultural y religiosa
 - V.4.5. Canibalismo ritual
 - V.4.6. Los himnos del Bajo Egipto

VI. EL SIGNIFICADO DE LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

- VI.1. Análisis historicistas
 - VI.1.1. *Solares contra osirianos*: James H. Breasted
 - VI.1.2. El *reino heliopolitano* de Kurt Sethe
 - VI.1.3. Continuidad de las interpretaciones historicistas
- VI.2. Los *Textos de las pirámides* como ritual de enterramiento
 - VI.2.1. Siegfried Schott
 - VI.2.2. Joachim Spiegel
 - VI.2.3. Hartwig Altenmüller
- VI.3. Los *Textos de las pirámides* como escatologías
 - VI.3.1. Alexander Piankoff: el itinerario coherente de una resurrección
 - VI.3.2. Winfried Barta: encantamientos de transfiguración

VI.4. Series de textos y ubicación

VI.4.1. Jürgen Osing

VI.4.2. James T. Allen

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

EL REY Y LA IDEOLOGÍA REAL EN EL REINO ANTIGUO

VII. DE LA DIVINIDAD DEL REY

VII.1. El rey como dios

VII.1.1. La formulación clásica de Alexandre Moret

VII.1.2. La síntesis final de Henry Frankfort

VII.2. El rey como ser humano

VII.3. El rey como humano que desempeña una función divina

VII.3.1. El precedente de Philippe Derchain

VII.3.2. El fundamento de la opinión actual: Hans Goedicke

VII.3.3. Aportaciones posteriores

VIII. LA LEGITIMACIÓN TEOLÓGICA DEL MONARCA HASTA FINES DEL REINO ANTIGUO

VIII.1. Los precedentes de la monarquía egipcia

VIII.2. Naqada III y la dinastía 0

VIII.2.1. Orden *versus* caos

VIII.2.2. El nombre de Horus

VIII.2.3. El concepto *K3-mwt.f*

VIII.2.4. La concepción dual del reino

VIII.3. Las dinastías I y II

VIII.3.1. Los nuevos nombres reales

VIII.3.2. Seth

VIII.3.3. Los anales reales

VIII.3.4. Neith

VIII.4. El Reino Antiguo

VIII.4.1. El evergetismo real

VIII.4.2. Modelos de realeza

VIII.4.3. Hathor y otras diosas bovinas

VIII.4.3.1. Las imágenes arcaicas de divinidades vacunas

VIII.4.3.2. Vacas divinas en los *Textos de las pirámides*

VIII.4.3.3. La aparición de Hathor

VIII.4.4. Re y la Enéada heliopolitana

VIII.4.4.1. Las diversas manifestaciones del dios solar

VIII.4.4.2. Las parejas divinas nacidas del demiurgo solar

VIII.4.4.3. Osiris y el rey difunto

VIII.4.5. La dualidad masculino / femenino

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

LA IDEOLOGÍA REAL Y LA CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO EN LOS TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES

IX. ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO DE LA COSMOLOGÍA EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

IX.1. Estudios parciales hasta los años sesenta

IX.1.1. El cielo encantado de James H. Breasted

IX.1.2. John A. Wilson, precursor contradictorio

IX.1.3. Samuel. A.B. Mercer y el universo duplicado

IX.2. Cosmología y cosmogonía en autores actuales

IX.2.1. La cosmogonía en la escuela estructuralista

IX.2.2. James P. Allen: la búsqueda del espacio simbólico

X. *nw(w) / nnw*

X.1. Escritura, transcripción y lectura del nombre

X.2. Naturaleza y significado mitológico

X.3. Aspecto y localización

XI. *n(i)wt / nnwt*

XI.1. Variantes gráficas del nombre, lectura y traducciones

XI.2. Significado mítico y cosmológico

XII. CIELO

XII.1. Los nombres del cielo

XII.1.1. *pt*

XII.1.1.1. Descripción del cielo-*pt*

XII.1.1.2. Regiones del cielo-*pt*

XII.1.1.3. Los dos cielos, *pty*

XII.1.2. *qbhw*

XII.1.3. Otras denominaciones menos frecuentes del cielo

XII.2 Los cuatro pilares del cielo

XII.2.1. Los cuatro puntos cardinales

XII.3 *ḥt*

XII.3.1. Escritura y lectura del término

XII.3.2. Descripción, ubicación, función

XII.4 *Dḥt*

XII.4.1. Las diversas formas gráficas y su interpretación

XII.4.2. Residentes y transeuntes en la *Dat*

XII.4.3. Naturaleza de la *Dat*

XII.4.4. Ubicación de la *Dat*

XII.4.5. Función y significado de la *Dat*

XII.5. El paisaje celeste

XIII. LA TIERRA

XIII.1. *tḥ*

XIII.1.1. Función escatológica de la tierra

XIII.1.2. *tḥwy*

XIII.1.3. *ḥmꜥw - tḥ-mḥw*

XIII.1.4. La tierra en los encantamientos contra reptiles

XIII.2. Las estructuras para el contacto con el mundo imaginario

XIII.2.1. Necrópolis, tumbas y pirámides

XIII.2.2. *wsht* y *nmt*

XIII.2.3. *tpht*

XIII.2.3.1. *tpht* en los encantamientos contra reptiles

XIII.2.3.2. *tpht ptr*

XIII.2.3.3. Otras menciones de *tpht*

XIII.2.4. *zh-ntr*

XIII.2.5. *itrtr(y)*

XIV. LA RELACIÓN ENTRE LOS ELEMENTOS DEL UNIVERSO

XIV.1. *pt - t3*

XIV.2. Los cuatro elementos del universo en contraste o paralelismo

XIV.2.1. Los elementos primigenios

XIV.2.2. *nw(w) - n(i)wt - pt - t3*

XIV.2.2. Los elementos de la creación y regiones asociadas

XIV.3. El rey y el orden y mantenimiento del universo

CONCLUSIONES FINALES

BIBLIOGRAFÍA

CUADROS

Índice de cuadros

FIGURAS

Índice de figuras. Procedencia

APÉNDICES

Términos de la cosmología egipcia

Variantes gráficas

INTRODUCCIÓN

“Or tandis que j’étais (tourné ?) vers l’ouest, il monta sur la terrasse [...il invoque] les dieux du ciel, les dieux de la terre, ceux du sud, ceux du nord, ceux de l’ouest, ceux de l’est, les dieux [de l’autre monde]¹, leur disant: *Faites que vienne à moi l’esprit*”. (Lefebvre, *Romans...*, 173).

Siempre me ha resultado intrigante cómo el contacto con los textos antiguos permite a los filólogos tener la seguridad para reconstruir con cierto grado de fiabilidad las lagunas en los documentos, y éste era un caso singular. Cuando lo leí por primera vez, estaba interesado en saber si los propios egipcios habían creado algún tipo de clasificación general de sus dioses -obviamente una búsqueda vana, a pesar de este pasaje-, y aquí creí encontrar entonces un atisbo de ordenamiento: dioses del cielo, dioses de la tierra y dioses del otro mundo. Pero el término que Gardiner reconstruía en la laguna era *hrt-ntr*, normalmente comprendido como necrópolis ¿por qué entonces, Lefebvre había preferido traducirlo como *autre monde*? Tal vez conocía referencias similares en otros textos que le habrían permitido establecer esta otra comprensión de la palabra. ¿Existía en el pensamiento cosmológico egipcio un reino de los muertos que fuera la contrapartida escatológica de la tierra, entendida como tierra de los vivos? Es evidente que con esos términos, no. Los propios egipcios mencionan con mucha frecuencia a los *vivientes* como sinónimo de los muertos, de manera que un término como reino de los muertos no es posible. Pero al mismo tiempo ellos imaginaban a sus difuntos como seres dotados de una segunda vida, de manera que resultaba posible plantear si existía también un *segundo mundo*, y traducciones como la anterior podían indicar que era un lugar conocido en

¹ El óstrakon de Turín, publicado por Posener, termina la línea X+5 en *ntrw*, y el comienzo de la siguiente está perdido. Posener, *Catalogue...*, 63. El óstrakon de Viena comienza en la línea X+6 con signos que según Gardiner no dan sentido de lectura, y como alternativa propone que el grupo puede ser una corrupción y que debe ser corregido como *n3 ntrw <n> hrt-ntr*, en paralelo a los precedentes *n(3) ntrw n t3 pt*, los dioses del cielo, y *n3 ntrw n p3 t3*, los dioses de la tierra. Gardiner, *Late...*, 90a.

determinadas fuentes. Si era así ¿dónde estaba? ¿Se situaba en una localización definida, distinta a la tierra y al cielo? ¿Cuál era la relación de estos lugares entre sí y con respecto al universo? ¿Qué imagen se hacían de éste?

Por razones diversas tuve que cambiar el tema de la tesis doctoral en aquellos momentos y la cita intrigante se convirtió en la indicación de un posible tema de estudio. Conocía ya, por entonces, varios sarcófagos del Reino Medio que incluían un plano que permitía reconocer a su propietario los lugares en los que iba a encontrarse una vez muerto. Esto había sucedido durante la realización de mis memorias de licenciatura y D.E.A. en la universidad francesa, que habían tomado como base los *Textos de las pirámides* (= TP) y los *Textos de los sarcófagos* (= CT), respectivamente, aunque analizando las transformaciones en animales, dioses, estrellas o incluso algunos objetos, que proporcionaban al difunto sus variadas potencialidades. Nada más lógico que conjugar mi curiosidad por aquel tema con unos textos sobre los que ya había trabajado con cierto detalle.

Hasta ese momento lo único que conocía de la geografía imaginaria egipcia era la ilustración del Campo de Ofrendas, muy popular gracias a la viñeta del capítulo 110 del *Libro de los muertos* (= LdM), en que el difunto, y su esposa en algunos casos, aparece arando y segando cereales en una región mítica. Sin embargo, el volumen de información obtenido en una primera búsqueda fue de una riqueza que no había esperado. Producto de una consideración inicial sobre ese material fueron dos artículos, en los que se trató de manera independiente la documentación de cada corpus².

La propia abundancia de referencias hacía poco factible un análisis profundo del material de ambos corpora y su posterior comparación. Los TP se convirtieron en la elección más lógica desde la perspectiva de análisis de la evolución religiosa, pues resulta más coherente empezar por el conjunto más antiguo, punto de partida conocido de las ideas que se deseaba estudiar. Sin embargo era también la elección menos evidente, pues del Reino Antiguo no se conserva, si es que lo hubo -y me parece muy dudoso-, ningún plano del Otro Mundo, y los textos no contienen ninguna composición que recoja de forma sistemática el aspecto de estas regiones o de alguno de sus

² Molinero Polo, Cartografías...; y Molinero Polo, La concepción...

componentes. Son oraciones funerarias y como tal no dan cabida a textos descriptivos, de forma que no disponemos más que de una serie de referencias que mencionan estos lugares y sus funciones, pero siempre de modo tangencial, sin detenerse en su explicación.

La primera conclusión era que el difunto no aparece confinado en ninguna región específica. O para decirlo de otro modo, todo el universo se ponía al servicio de la nueva vida del monarca, pues él era el destinatario único de estas composiciones funerarias. Fueron, por tanto, los propios textos, los que dirigieron la evolución de esta tesis hacia la representación mental del universo que habían creado los egipcios.

La siguiente pregunta era saber cómo se organizaba el universo egipcio ¿había algún principio que lo rigiese?

La búsqueda de una respuesta se mezcló con la preparación de un pequeño acercamiento al carácter de la realeza durante el Reino Antiguo, que explicase la exclusividad del uso real de los TP. Al interesarme por la concepción egipcia de la realeza entré en contacto con la obra de L.Troy³. Ella propone un análisis del concepto de *queenship*, realeza femenina. En su opinión, las mujeres de la familia real cumplían un papel básico en la fundamentación ideológica del estado egipcio. La presencia de la madre del rey, *mwt nsw*, y sobre todo de la esposa principal, la *hmt nsw wrt*, así como en algunos casos de las hijas de éste, respondían a un precepto básico de la monarquía, que era el de su función creadora, su capacidad de generación.

Pero la obra de Troy es teórica, no desarrolla cómo se manifestaban esos planteamientos en la vida de la corte. Además, para el Reino Antiguo no tenemos constancia de una presencia de las esposas reales, ni en el ceremonial cortesano, ni en el valor fáctico de sus propias titulaturas ¿quiere eso decir que el carácter femenino de la realeza egipcia no era igual de representativo en estos momentos como en épocas posteriores?

Se presentaban dos alternativas: la primera era estudiar las esposas reales durante el Reino Antiguo. Pero esto conducía a cambiar el tema de tesis, pues recopilar la documentación y analizarla habría sobrepasado el tiempo y el esfuerzo de la búsqueda

³ Troy, *Patterns...*

de un fundamento teológico a su imagen del universo. La segunda era una vía de resultados menos concluyentes, pero de un acceso menos complejo, que era estudiar qué dioses -y, sobre todo, diosas si las había- eran los protectores de la realeza durante el periodo de interés. Así, el estudio del universo egipcio en los TP se había mezclado con el análisis de las bases teológicas de la monarquía coetánea.

La necesidad de la primera parte es más obvia. En la redacción de las memorias de licenciatura y de D.E.A. francesas, había llamado mi atención la disparidad de ideas acerca de los textos en que las había basado. Esto no es sorprendente, pues sucede con cualquier documento. Lo que resultaba más molesto era carecer de una obra especializada de la extensión que fuera, artículo o libro, que intentara poner en orden tanta información contradictoria. Por otra parte, ésta es una circunstancia frecuente en la Egiptología, que es especialmente reacia a los análisis historiográficos. Frente a otras especialidades históricas, ésta es tal vez la única que carece casi por completo de estudios que comenten sus tipos de fuentes, hagan una revisión crítica de sus métodos y formas de análisis o identifiquen la influencia de otras disciplinas paralelas y corrientes de pensamiento teórico coetáneas.

Sin embargo, conocerlos me parece fundamental. Cuando se intenta llegar a un cierto grado de profundidad en el análisis de un tema es imprescindible conocer lo que se ha escrito sobre él y también saber encuadrarlo. Una vez que había realizado la tarea de establecer escuelas y formas de interpretación de los TP, no tenía sentido no comunicar lo que había aprendido sobre ellas. En consecuencia, el análisis historiográfico vino a ocupar la primera parte, para convertirse en la base que explicara algunas de mis opciones teóricas en las páginas siguientes. Tal vez su longitud sea algo desproporcionada con respecto al resto del trabajo y puede dar la impresión de una parte independiente. La mejor justificación reside en su propia novedad y en que sin ella, no podrían entenderse -o quedarían sin justificar- las afirmaciones posteriores sobre los textos en general y sobre la concepción del universo implícita en ellos.

El análisis historiográfico se inicia con el descubrimiento de la primera pirámide inscrita, se sigue con el trabajo arqueológico en las demás y con las publicaciones subsiguientes. He revisado y comentado todas las ediciones del texto jeroglífico, así como sus traducciones. Su lectura indicará las razones por las que he utilizado la edición

de Sethe, complementada, en algunos casos, con los párrafos nuevos encontrados por Jéquier y reunidos por Faulkner.

Teniendo en cuenta el carácter más histórico que filológico de esta tesis, se ha preferido no proceder a una traducción nueva de los textos utilizados. Esto puede resultar chocante con la tradición egiptológica de clara raíz lingüística, pero no así con el método de la Historia Antigua en general, que emplea las traducciones de los filólogos clásicos y se centra en un examen histórico de sus fuentes. Entre las traducciones existentes, he recurrido a la versión inglesa de Faulkner, y sólo en aquellos párrafos en los que el desacuerdo con él podía cambiar el significado religioso del texto he optado por dar mi propia traducción. Lógicamente, el análisis léxico que se hace en la tercera parte de la tesis se ha realizado sobre la edición jeroglífica del texto, como por otra parte es evidente en las páginas en que se detalla.

En el capítulo II se presenta con cierto detalle los elementos arquitectónicos de un complejo funerario real. Las razones para una descripción tan larga es que el significado de los textos está siempre relacionado con el edificio en el que éstos se localizan. Mi perspectiva de la relación concreta entre el monumento y los TP, se explica en las primeras conclusiones parciales. No obstante y como clave para su lectura, adelanto que es en el simbolismo de la decoración de estos espacios donde se encuentra el nexo de unión, no en unas supuestas ceremonias de enterramiento real que habrían tenido lugar en sus salas, al tiempo que discurría por ellas el cortejo funerario -a las dos hipótesis básicas sobre este problema y la utilización posterior del edificio, se dedica el capítulo III-. Además, se recoge también con detalle el nombre egipcio de sus elementos constructivos. Los papiros de Abusir han sido la base que ha permitido identificarlos. Esta información resultó imprescindible para reconocer que numerosas alusiones topográficas de los TP se refieren al complejo funerario mismo y no a otro lugar del universo.

El breve capítulo IV es una indicación somera sobre el tipo de textos que componen el corpus de los TP, así como de las técnicas literarias de composición. Al haber preferido centrarme en los aspectos históricos sobre los lingüísticos, también este capítulo tiene menos peso que el de la cronología. El interés actual por la composición métrica de las obras literarias egipcias influirá, sin duda, en la forma de entender la

redacción de los TP. Si se han escrito en prosa o en verso, altera la forma de leerlos y de traducirlos, pero no modifica su significado histórico ni el sistema de creencias que revelan, por lo que no se ha considerado necesario insistir en ese aspecto.

El capítulo V rechaza las hipótesis tradicionales sobre la datación de los TP. Éstas suponen un proceso muy largo de creación que se reflejaría en alusiones a una cultura material anacrónica con las dinastías V y VI. Frente a ellas, se defiende que es casi imposible conocer ese proceso pero, sobre todo, que es en parte inútil. Los textos han llegado a nosotros en una versión que es coetánea al momento de su copia. Sólo esto nos importa: qué significado tenían para los egipcios de ese periodo. En contra de las afirmaciones continuas respecto al inmovilismo cultural y religioso de los egipcios, mi visión es la de una civilización dinámica y en permanente adaptación a nuevas circunstancias. La evolución de los textos funerarios, desde los más antiguos conocidos hasta los *Documentos de las respiraciones* de época romana, es un testimonio evidente de la creatividad enorme de este pueblo. Aunque respetuosos con la base de su tradición, nunca dejaron de ensayar nuevas formas para viejas ideas. El hecho de que éstas no se transformaran al tiempo que sí lo hacían los moldes que las contenían, no indica inmovilidad sino vigencia. En consecuencia, todas las ideas expresadas en los TP se consideran vivas en el momento en que se escribieron sobre los modelos en papiro usados por los escultores.

Por último, en el capítulo VI, se ha agrupado en escuelas los autores que han intentado explicar los TP. Buena parte de las páginas que lo preceden se han escrito con la intención principal de servir de marco de referencia para esta clasificación con la que concluye la primera parte. Ningún trabajo de investigación puede escribirse sin apoyarse en teorías y métodos explicados y puestos en práctica por autores precedentes, bien porque sean imitados o bien porque sean rechazados para ensayar un sistema nuevo. Esta revisión historiográfica no se enfoca como un rechazo de los trabajos anteriores, sino como un intento de comprender las motivaciones de sus autores, así como la procedencia de unas hipótesis que no han surgido espontáneamente sino en el seno de una interpretación general con la que eran coherentes.

La segunda parte, dedicada a la ideología real en el Reino Antiguo se abre con el debate sobre la divinidad del rey. El problema incumbe de manera directa a mi

hipótesis, ya que la figura institucional del monarca, en tanto que encarnación del dios creador, lleva inherente a su naturaleza la capacidad de crear, lo que también está presente, con idénticos presupuestos, en el universo.

Se recoge a continuación los elementos de los que se ha servido la teología real para hacer imprescindible la existencia del monarca. A partir de una selección personal de las fuentes y del análisis y revisión de las obras de otros autores he intentado aportar una serie de visiones novedosas entre las que se podrían destacar aquí la formación del concepto de orden, el papel que adopta la creación de anales, la construcción de monumentos funerarios reales como obras públicas de interés general para la sociedad y, sobre todo, la presencia continua de diosas que respaldan la actividad política del monarca, en paralelo a la tutela más evidente de Horus y de Re.

La parte tercera se dedica a la imagen del universo en los TP. Ésta manifiesta - es la hipótesis que intento probar- idénticos presupuestos teóricos que algunos de los que conforman la ideología real. Hasta ahora, la cosmología sólo había sido objeto de análisis muy parciales. Se incluía como un apartado en obras generales sobre pensamiento egipcio, siempre subordinada a la cosmogonía, tema mucho mejor conocido y que se utilizaba como esquema básico a partir del cual explicar el proceso de formación *física* del universo. La cosmogonía, en especial la heliopolitana, se convertía así erróneamente en cosmología.

El primero de los capítulos de esta última parte recoge los escasos trabajos que han analizado la cosmología egipcia. El resto es un análisis de cada uno de los cuatro elementos básicos que conforman el universo. Por último, un sexto capítulo, el XIV, comenta los raros párrafos en que los componentes cósmicos son recogidos en paralelo, aunque casi ninguno permite llegar a establecer qué relación hay entre ellos.

Los TP no presentan un desarrollo narrativo de la creación ni una descripción explícita de los elementos que la conforman. Los textos constan de una sucesión de referencias aisladas a acontecimientos míticos. Estas alusiones son conocidas en la bibliografía egiptológica como *nociones míticas*. Se trata de unidades restringidas de información, mucho más breves que los episodios narrativos que suelen constituir la base para otras mitologías. De cada una de estas nociones míticas se puede extraer por lo menos una idea. Su agrupación en cada texto no responde a reglas específicas, de ahí

la dificultad de comprensión que emana de su lectura. Ésta se ha intentado superar a través de una agrupación temática de conceptos que, una vez relacionados, permitiera ensayar una narración descriptiva que diera a conocer naturaleza y significado mitológico de los elementos que conforman su universo.

Para cada uno de los cuatro elementos se ha seguido un criterio de análisis idéntico:

- . grafía: toda la información extraíble a partir de la forma de escribir el nombre, además de su posible transcripción y el modo en que puede ser traducido. Los determinativos se han considerado una fuente de información básica;

- . campo semántico de los verbos utilizados para describir cómo *llegar* a ellos y *desplazarse* en su seno, de manera que nos informen de cuál es su ubicación y su naturaleza;

- . catálogo de los seres asociados;

- . análisis de su función escatológica para el rey difunto, puesto que éste es el único beneficiario.

Es necesario señalar que no se conservan documentos iconográficos de ninguno de los componentes del universo para el momento en que estos textos estaban vigentes, quizás porque nunca se crearon.

Para la versión castellana de los nombres egipcios, he utilizado como guía la obra de Pérez Vázquez, *La transcripción...*, aunque me he tomado algunas libertades como añadir una tilde. En realidad desconocemos cuál es la prosodia de los términos egipcios, pero también es cierto que no todos serían agudos como hemos tendido a pronunciarlos por influencia francesa.

La bibliografía se ha limitado, por razones prácticas, a la aparecida con anterioridad a 1997, de manera que la redacción no tuviera que ser retomada continuamente por la aparición de novedades. En ella sólo he incluido aquellas obras que aparecen citadas en las notas; eso excluye aquellos trabajos leídos pero no citados y aquellos que sólo conozco por referencias indirectas, que aparecen mencionados junto a la fuente por la que he conocido sus conclusiones. Tras los cuadros auxiliares para la comprensión de algunos capítulos y una selección de ilustraciones relativamente reducida, el trabajo se cierra con dos apéndices. En el primero se establece un listado de

todos los párrafos en que aparece mencionado un elemento del universo, agrupados por términos. El segundo, dependiente del anterior, subdivide estas referencias en función a la grafía que se utilizó para el término concreto, de manera que se puedan reconocer variantes en la escritura. Éstas han sido fundamentales para identificar qué imagen mítica se hacían los escribas cuando anotaban estas palabras, pues de ella dependían, en ocasiones, los determinativos elegidos.

La disparidad de los temas que componen el trabajo ha recomendado la división de las conclusiones finales en tres parciales, al término de cada una de las tres partes que componen la tesis. De esta manera actúan también como transición entre la que termina y la que le sigue, y ponen las bases para poder seguir la línea de pensamiento que ha guiado la redacción final de este trabajo.

Para terminar esta introducción, sólo queda añadir la parte más personal, y tal vez por eso la más agradable y la más difícil, que es recordar a aquellas personas que me han ayudado de manera más directa en la elaboración de este trabajo, a través de la mejor forma en que podían hacerlo, su apoyo personal.

En primer lugar están mis padres, Isabel y Miguel. A ellos quiero ofrecer este texto en homenaje. A ellos, porque esta tesis me ha obligado a estar alejado físicamente de sus vidas, pero me han hecho sentir que la distancia no es un obstáculo para sus sentimientos.

Junto a mis padres, también está mi familia, que son parte de mí, o dicho en términos egipcios, *ellos son (como) mi nombre*. Porque seguramente no entienden por qué no siempre actúo -casi nunca- como lo hace *todo el mundo*, pero eso no impide que siempre busquen tiempo, cuando yo irrumpo, por unos días, en sus vidas, para mostrarme su afecto. A la abuela Antonia, siempre perpleja ante el nieto viajero, tan estudioso pero con un trabajo tan sucio, y cuando por fin senté la cabeza y me busqué algo más serio, me tuve que ir tan lejos; a ella, porque mi *seriedad* me ha impedido disfrutar de sus charlas y sus recuerdos, que ahora me parecen insustituibles. A Milagros, siempre dispuesta a una comida con fundamento y a una conversación con fantasía y buen humor. A Pepa y Manolo, porque me hacen probar el sabor de los favoritismos; a Lolo y Pilar, por ser los más animosos, y a todos los demás tíos y primos por estar siempre ahí. Y en especial a los pequeños, porque deberían odiar esta tesis como yo lo he hecho cuando me impedía poder irme con Jorge a oír sus bromas multicolores entre cervezas negras, admirar con Ana aviones con música y escuchar ingleses sin ella, pelearme con la adolescencia rebelde y flacucha de Maria José y la preadolescencia calmosa y adelgazante de Marta, aunque prometí hacerlo *ante los altares*, o echar unos partidazos impresionantes con el último Miguel de la tercera generación. Por suerte, nada impide que ahora podamos recuperar costumbres fundamentales. Y por encima de todos ellos, floreciendo a diario en el caos primigenio de nuestros recuerdos, al abuelo Miguel, que nos dejó muy pronto y no llegó a leer estas páginas. Él no habría sido un buen crítico: le gustaba todo lo que yo hacía, a pesar de su

conocimiento de la vida; él sabía en todo momento distinguir lo que era esencial, no sé por qué los demás no hemos conseguido aún alcanzarle.

Tan importantes como la familia natural son para mí aquellos amigos que han ido ocupando su lugar, sin pretender sustituirla, cuando las circunstancias de mi nomadismo profesional y de identidad me han ido trasladando de ahí para allá. A ellos va también la letanía de mi recuerdo en estos momentos.

A Patricia y Hervé, los mosqueteros líricos que borran los kilómetros y los siglos en cada nueva conversación. Juntos empezamos un camino vital que sigue prometiendo, en todo futuro, fugas y variaciones.

A Miguel, por todo lo que hemos descubierto juntos del mundo y todo lo que queda aún por explorar.

A José Ramón, un genio emprendedor y rimado que después de conocerme desde hace media vida, aún quiere ¡insensato! que hagamos proyectos juntos ¿Pero cómo puede corregir su opinión, si con él está Isabel, que bajo la apariencia de una mujer ecuánime parece seguir confiando en mí? Y además está Antonio, que no abandona el barco, y se empeña en colaborar para mantenerlo a flote.

A Covadonga, por su paciencia, sus correcciones y reproches, por las lecturas compartidas. Estas páginas le deben mucho. Pero yo le debo aún más por tejer y compartir conmigo sus sueños y haber sido la parca que cortó un día los hilos que no conducían a ninguna parte. Por esa labor que los demás, tal vez, perciben, sin saber reconocer su obra.

A Amelia *tenacidad*, por su confianza, su continuo apoyo y sus empujones de vez en cuando. Porque el fin de este encierro vuelve a significar olas, árboles y estrellas. Por compartir conmigo los secretos en color de la vida que no es de piedra.

A María del Cristo, Macarena *confidencial*, por sus críticas inmisericordes. Porque estas dos líneas tienen que contener tres páginas, treinta y trescientas.

A Isabel *impetuosidad*, por todos los volcanes que esperan nuestra escalada y todos los jueves que se poblarán con nuestra presencia de fiesta.

A Eva, la paciente impaciente. Gracias por convertir en imágenes lo que sólo eran ideas.

A toda la *troupe* de Bertila. En especial a Ana y David -gracias adicionales por el apoyo moral en forma de colaboración informática-, a Cristo, Carmen Mari, Verónica,

Estervina y Juan Francisco N. A Juan Francisco A., que es además el autor de la portada. A la misma Bertila, claro. A Larry-Alejandro, por sus malabarismo lingüísticos ¡cuídate de los remos de marzo! A todos ellos, por iluminar la *nit* con la hoguera de su amistad, desde el primer día que llegué, perdido y sin guarida, a la isla. Porque ese fuego tiene aún leña para muchos Santos Juanes.

A Marián, José, Antonio, Francisco, Matilde y Tina, por convertir en un hogar lo que para otros es sólo un sitio de trabajo. A Luis, Candelaria, Eduardo, Tita, Dulce y a aquellos antiguos alumnos que ya son más bien amigos, por idéntica razón.

A Domingo, por hacer más llevaderas las horas que preceden a la inquisición diaria y sobre todo por (charlas de) sexo, (secretos sin) mentiras, y (tantas) cintas de vídeo (y de música).

A Diana, a Milagrosa, a Nuria y a Jaume, que están ahora lejos pero no distantes y no me hace falta cerrar los ojos para mirarlos con veinte años compartidos.

A mi *familia adoptiva* de El Sauzal. Porque siempre hay un espacio en mi camarote para Nanda, Juan Ramón, Marta, José Manuel y Antonia, la hechicera que guarda el secreto de esta pócima. Porque ellos siguen mostrándome qué fértiles son los adoquines regados con la luz de mayo.

Para terminar esta letanía, no menos importante que los amigos que pusieron paños calientes y hierbas en la tisana, está el limbo sin rostro del duende repetido, generoso y maldito, que vuelve y provoca con su presencia todo un día de diluvio. Poético, pandémico y celeste, me mostraron que la pasión no envejece, que sentidos y sentimientos no se callan; me hicieron navegar en barcos ebrios, me permitieron imaginarme en comunas rebeldías, pero me han tenido encadenado por temporadas en el infierno. Y así, porque me han hecho algo más sabio y quizás más honesto, pero no me han llevado aún ni a Ítaca ni a Manahatta, tal vez porque allí sólo se va solo y no me termina de convencer ese estilo austero -la letanía previa es el testigo-, también quiero dejar aquí su recuerdo.

Para concluir estas páginas, deseo expresar mi agradecimiento a aquellos que, con sus enseñanzas, colaboraron en el proceso de transfiguración del que este trabajo es sólo un primer destello, pero no despeja la duda de si llegará alguna a vez a brillar con luz de *3h*.

El profesor J. M^a. Blázquez Martínez ha mostrado una paciencia sin límites en la dirección de este trabajo que embarcó hacia mares ignotos en el Sena, cambió tres veces de rumbo y finalmente ha desembarcado en forma de tesis sobre el puerto de una isla del Atlántico. La llegada ha sido posible gracias a su confianza, a sus consejos y a su ayuda en todo momento en que lo necesité.

Los años de becario del gobierno francés, primero, y del MEC español, después, me permitieron asistir a las clases en París de Mme. P. Posener-Krièger -que siempre estará en la *3^{ht}* de mi memoria, porque con ella no sólo aprendí a escribir-, Mlle. C. Lalouette, MM. J. Yoyotte, J. Leclant, I. Koenig, D. Devauchelle y P. Vernus; aquellos conocimientos han sido el fundamento sobre el que se ha apoyado, años más tarde, este trabajo.

Sin embargo, la tesis ha sido concebida, preparada y redactada completamente en La Laguna. El aislamiento egiptológico que supuso este destino tinerfeño se ha reducido gracias a dos estancias en sendos centros de investigación durante esos años, además de los viajes periódicos a Madrid. En aquellas pude compartir ideas con los investigadores ligados a esas universidades o que estaban de paso, y beneficiarme de unos fondos bibliográficos sin los cuales -y con la existencia de fotocopadoras y absoluta benevolencia en su manejo- no habría podido concluir el trabajo. En el verano de 1996, pude conversar y recibir los consejos de los profesores I. Gamer-Wallert y F. Gomaa en el Ägyptologisches Institut de la Eberhard-Karl-Universität, Tübingen, Alemania, gracias a una beca del DAAD. En la primavera de 1998, aproveché las opiniones y el asesoramiento del profesor J. Málek en el Griffith Institute de Oxford, mediante una ayuda de la propia Universidad de La Laguna.

No quiero dejar el mundo académico sin agradecer al profesor J. Alvar sus enseñanzas antiguas, su confianza actual y, sobre todo, su continuo intento por mantener nuestra amistad a pesar de formar parte de un medio en el que ésta no parece ser una palabra conocida.

El contacto con el propio Egipto, gracias a mi integración durante varias campañas en el equipo de la Misión Arqueologica Española en Ihnasya el-Medina me proporcionó una experiencia vital y un conocimiento del país que se refleja,

indudablemente, en estas páginas. Por eso agradezco a M^a.C. Pérez Díe, directora del proyecto, la oportunidad que supuso esa labor.

Aquellos días me permitieron conocer numerosos egipcios vivos, los verdaderos herederos de la civilización antigua, que incluso en las peores situaciones actuales, ponen de manifiesto una dignidad que sólo puede ser testimonio de una sabiduría auténtica. Y ésta no es la de los libros ni la de los papiros ni la de la Casa de la Vida. A ellos va dedicado también este trabajo.

PRIMERA PARTE

EL REY Y LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

CAPÍTULO I

ARQUEÓLOGOS, PIRÁMIDES Y TEXTOS

I.1. El descubrimiento de los *Textos de las pirámides*

En mayo de 1880, Emile Brugsch, asistente de conservador del recién creado Museo de Bulaq -embrión del actual Museo de El Cairo-, entraba en la pirámide de Pepy I y hacía los primeros calcos, rápidos e inseguros, de los textos que cubrían sus paredes. Cómo y por qué razón se abrió esa pirámide en ese momento es lo que no ha encontrado aún explicación en ninguna de las obras que tratan el tema. La historia de su descubrimiento está demasiado teñida del mismo nacionalismo¹ que imperaba entonces en la arqueología egipcia para que podamos entenderla con facilidad². La novedad no radicaba en la existencia de una pirámide real en la meseta de Saqqara sur, pues toda una serie de ellas³, todavía sin explorar, aparecía ya señalada en los planos de Perring⁴ y de la expedición alemana dirigida por Lepsius, sino en que incluyera en sus cámaras internas una importante colección de oraciones funerarias; para ser exactos, el conjunto de himnos funerarios más antiguo de la civilización egipcia.

¹ Seguramente no es exagerado indicar que en la rivalidad Maspero / Brugsch y sus prisas por ser los primeros en entrar en las diferentes pirámides con textos recién descubiertas como tal, copiar y dar a conocer los documentos, laten aún los ecos de la precedente guerra franco-prusiana y el desaire hecho al alemán al no haber sido elegido director del Servicio de Antigüedades, una circunstancia en la que no fue ajena la diplomacia francesa. Molinero Polo, *De la creación...*

² Por ejemplo, una obra tan significativa como el estudio de Lauer sobre las pirámides egipcias -un clásico de la Egiptología- comenta que Maspero -¡sic, no dice ni Brugsch ni Mariette!- había recogido fragmentos de textos grabados con los cartuchos de un rey Pepy Merenré -no explica ni cuándo ni dónde- y consideraba que debía de tratarse de la tumba de este rey. Lauer, *Le problème...*, 70.

³ Respecto a la ubicación de las pirámides con textos, cf. figs. 1 y 2.

⁴ J.S. Perring, 1813-1869. Ingeniero civil inglés, contratado en época de Mohammed Ali para diversos trabajos públicos, asistió al coronel Vyse en su exploración de las pirámides. Resultado de esta labor fue su obra *The Pyramids of Gizeh*, de 1839, en la que se cartografiaba toda la meseta occidental -incluyendo Saqqara, Abu Roash, etc.-, con plantas de las principales construcciones funerarias. Dawson/Uphill, *Who...*, 226.

En las publicaciones francesas jamás se menciona que fuera Emile Brugsch el primer egiptólogo que entró en una pirámide con textos, enfatizando que las investigaciones iniciales se hicieron por iniciativa de egiptólogos de esta nacionalidad. No obstante, la situación profesional del menor de los hermanos en aquellos momentos no parece sugerir la idea de que la apertura de la tumba de Pepy I partiera de él; todos los indicios incitan a pensar que intervino sólo como improvisado epigrafista cuando la pirámide ya estaba abierta.

El problema está en que ninguna de las obras que narran el descubrimiento, explican por qué razón realizó esos primeros trabajos epigráficos. En el artículo que Ridley ha dedicado al tema tampoco lo hace. Él enfatiza el papel jugado por Heinrich Brugsch, el hermano mayor, filólogo de especial renombre⁵, pero en la autobiografía que éste escribió no menciona su propia intervención hasta enero de 1881⁶. En sus memorias, Brugsch señala que dos encargados egipcios del *Service* abrieron varias pirámides en busca de sarcófagos reales y que el esfuerzo y el peligro del trabajo se vio recompensado con el descubrimiento de las paredes interiores cubiertas de textos⁷. No obstante, la referencia a tres pirámides y el que no mencione que la primera copia se debió a su propio hermano -que entró por tanto mucho antes que él-, despierta sospechas respecto a su memoria. Teniendo en cuenta su personalidad y el carácter autolaudatorio de la obra, me parece improbable que si su papel hubiera sido más significativo en los primeros momentos, lo hubiera pasado por alto.

Ridley señala como punto de partida de esta oscura historia la existencia de unos fondos económicos que el gobierno francés libraría a Mariette a comienzos de 1880 con la obligación expresa de que se abrieran con ellos las pirámides de Saqqara⁸. Pero, esto deja sin aclarar tres puntos: primero, por qué en determinado momento se encarga a Emile Brugsch entrar en la pirámide de Pepy I; segundo, qué impulsó al ministerio

⁵ Resulta significativo que dedica el artículo acerca de este descubrimiento a H. Brugsch, publicándolo en la propia revista que éste creó, por lo que este énfasis más bien parece un signo de cortesía. Por otra parte, este estudio es una recopilación contrastada de las opiniones de los diferentes protagonistas, pero sin aportación documental suplementaria que sirva para confirmar los recuerdos de unos u otros. Ridley, *The Discovery...*

⁶ Brugsch, *Mein Leben...*, 347-349.

⁷ Brugsch, *Mein Leben...*, 347-348.

⁸ Ridley, *The Discovery...*, 79.

francés a conceder el presupuesto con esa cláusula restrictiva, pues éste no es un ente pensante por sí mismo, con capacidad de reconocer dónde puede haber un yacimiento que aporte información novedosa, por lo que tuvo que haber un investigador tras esa petición; y, por último, la cronología de ese presupuesto excepcional es problemática, pues también hay sobre ella datos contradictorios.

Si hacemos caso de los recuerdos de Gaston Maspero, al conceder el gobierno francés diez mil francos a Auguste Mariette en los primeros días de 1880 se le recomendaba la apertura de al menos una de las pirámides aún inexploradas de Saqqara⁹. Los trabajos en las ruinas de la tumba de Pepy I se iniciarían con esos fondos en abril de 1880, bajo las indicaciones del rais Mohammed Chahin. Los calcos de sus textos son los que realizó Emile Brugsch en el mes de mayo. Si tras la petición de que se abriera al menos una de esas pirámides estuvo la mano de Maspero -aunque él mismo no lo menciona- tendríamos que considerarle como el responsable intelectual del descubrimiento, aunque no fuera su autor material¹⁰. De cualquier forma, también podría caber la posibilidad de que hubiera algún otro egiptólogo francés tras la cláusula recomendatoria. Sería de especial interés tener la seguridad, a través de una búsqueda en los archivos documentales del Ministerio de Instrucción Pública francés, de la fecha exacta en que esos fondos fueron librados.

Por último, si la ayuda económica es posterior a la llegada de los calcos de Brugsch a París, la cláusula a propósito de las pirámides de Saqqara sólo tendría sentido en el contexto de una confirmación de lo ya conocido pero mal entendido. Pero en ese caso, el problema radica en las razones para la apertura de la pirámide de Pepy I en la primavera de 1880. Como entonces Mariette era el director del *Service des Antiquités*, sería factible pensar que la orden partió de él, pero por los recuerdos de los protagonistas no estamos en condiciones de saber por qué.

Se puede hacer intervenir, entonces, un dato que menciona J. de Morgan, sucesor de Maspero en la dirección del *Service* -suponemos, por tanto, que bien informado-, en su memoria de excavaciones en Dahshur. Él señala que unos años antes, en 1879, un

⁹ Maspero, *Les inscriptions...*, 147.

¹⁰ Así lo acepta, textualmente, David, en su documentada biografía de Mariette, situando, por tanto, el envío de los diez mil francos a comienzos de año. David, *Mariette...*, 259.

zorro se habría introducido en los escombros de una tumba -la pirámide de Pepy I- y un capataz egipcio le habría seguido, llegando a una cámara llena de inscripciones¹¹. Es curioso que esta información, que puede explicar una buena parte del inicio del proceso que lleva al descubrimiento epigráfico, no haya sido recogida por ningún otro autor coetáneo.

Leclant no acepta la fecha que proporciona de Morgan, y la retrasa hasta mayo o junio de 1880¹², de manera que la entrada de Brugsch se habría hecho sólo unos días después de la huida del zorro que provocó el descubrimiento. Esto es factible, pero dejaría sin explicar la cláusula del presupuesto, que puede ser de comienzos de la primavera de 1880. Resulta más verosímil que la existencia de esa tumba se conociera desde el año anterior y que esa circunstancia motivara el interés de Maspero desde París. Al mismo tiempo, el desinterés de Mariette hacia ella explica que tardara un año en enviar a Emile Brugsch, y que lo hiciera sólo obligado por la cláusula conminatoria. De hecho, no llegó a aceptar que se trataba de una pirámide real hasta unas horas antes de morir, un año después. Aunque tal vez esta conformidad sea sólo un añadido truculento más a las últimas horas de este personaje singular.

De todos modos, la importancia del hallazgo en las cámaras de Pepy I no fue admitida desde el primer momento. Mariette tuvo que viajar a finales de ese mismo mes de mayo a Francia por motivos de salud. Suponemos que llevó consigo una copia de esos primeros calcos, que muestra a Gaston Maspero, profesor del *Collège de France*. Éste mantiene desde ese momento una perspectiva opuesta. Para el primero se trataba de una mastaba, mientras que el segundo creía en la posibilidad de que se tratase de un monumento funerario real. Algunos autores sitúan a fines de este verano la concesión a Mariette por el Ministerio de Instrucción Pública francés de un suplemento de mil (*sic*) francos para excavaciones arqueológicas. Maspero se encarga de transmitirlo con la

¹¹ J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour, mars-juin 1894*, Vienne, 1895, 4; citado por Leclant, *Recherches dans...*, 4, quien proporciona una información documental muy útil que no ha sido utilizada por Ridley en su artículo, que es varios años posterior.

¹² Lo hace para seguir de manera más cercana las fechas de *apertura* proporcionadas por Maspero. Éstas, no obstante, son también contradictorias, pues en *Les inscriptions...* indica mayo de 1880 (pág. 147) y junio de 1880 (lám. frente a pág. 2). Estas fechas deben de ser las de la *apertura arqueológica* para la copia de Brugsch, pero no necesariamente las del hecho fortuito de la entrada del zorro.

condición, ya conocida, de que al menos una parte se dedique a la apertura de los montículos de Saqqara sur, en torno a la tumba de Pepy I.

Mariette visita estos lugares para toda una serie de trabajos, pero sigue sin estar convencido de la existencia de pirámides con textos: piensa que, puesto que hay inscripciones, el monumento ha de ser una mastaba. El estado de conservación del edificio, por otra parte, no contradice su opinión. La invocación "*¡Oh, este Pepy!*", que ya se leía en los primeros calcos, no prueba la hipótesis real, pues él la interpreta como un antropónimo formado a partir del nombre del soberano: *Ppy-pn, Este-Pepy*. Para Maspero esta solución sólo sería factible si el propietario se llamara en alternancia Este-Pepy y Este-Meryre. Aunque este segundo, el *praenomen* bien documentado de Pepy I, se reconoce también en los calcos, Mariette no está convencido y argumenta haber visto ya alternancias semejantes en los nombres de particulares¹³.

Al regresar éste a Egipto, ya muy enfermo, debió de encargar a los raises Mohammed Chahin y Rubi Hamzaoui que abriesen los restos marcados como pirámide nº 8 en el plano de la necrópolis menfita levantado por Perring. El 4 de enero de 1881, los dos hermanos Brugsch proceden a copiar algunos textos y descubren la momia de su propietario: Merenré I¹⁴. Con esto la exactitud de la hipótesis de Maspero quedaba confirmada: la misma estructura arquitectónica interna, el mismo tipo de textos que en Pepy I, y, en el exterior, una forma piramidal evidente. Mariette recibía la noticia de la existencia de pirámides inscritas de fines del Reino Antiguo sólo unos días antes de morir.

Heinrich Brugsch continúa entonces sus exploraciones en Saqqara Sur para completar su labor epigráfica. Parece que consigue entonces acceder a la cámara funeraria de Pepy I, donde la inestabilidad de los escombros había impedido entrar a su hermano en mayo del año anterior. El resultado de esas visitas se reflejó en la primera

¹³ Ridley, *The Discovery...*, 78 y 80. Brugsch ha dejado, además, un relato pormenorizado del rocambolesco traslado de la momia real hasta el Cairo y su presentación al agonizante Mariette. Brugsch, *Mein Leben...*, 350-351.

¹⁴ David, *Mariette...*, 264. Véase cómo esta autora resalta que es el rais quien dirige los trabajos en la pirámide, lógicamente, a instigación de Mariette, lo que reduce el papel de los hermanos Brugsch en el descubrimiento. Las fechas que proporciona Maspero son también problemáticas -diciembre de 1880 y primera quincena de enero de 1880, un error por 1881, *Les inscriptions...*, lám. frente a 2 y 255 respectivamente-, pero creo que quedan explicadas con la cronología dada por esta autora.

noticia precisa publicada acerca de los textos. Se trata del artículo *Zwei Pyramiden mit Inschriften aus den Zeiten der VI. Dynastie*, escrito por este mismo autor y aparecido en el número de 1881 de la revista *ZÄS*.

Maspero, ascendido a director general del *Service de Conservation des Antiquités*, decidió proceder entonces a la apertura sistemática del resto de las pirámides aún inexploradas, con la intención de comprobar si presentaban o no textos. Hasta qué punto la coincidencia de fechas con la labor de Brugsch se debe a razones diferentes a las arqueológicas no se refleja en ningún comentario coetáneo o posterior, pero considero factible reconocer una cierta competitividad. El trabajo no pudo ser más fructífero: en unos meses se añadieron a los himnos funerarios ya conocidos, los de las pirámides de Unis¹⁵, Pepy II y Teti.

La labor epigráfica consistió en copiar o calcar los signos que resultaban accesibles sin retirar los montones de derrubios y fragmentos de pared que cubrían en parte las cámaras. Para proceder a una limpieza habría sido necesario establecer una vía de circulación cómoda con el exterior, por la que pudieran moverse los obreros, lo que resultaba peligroso e irrealizable, si se tenía en cuenta el equilibrio precario de las losas de techos y paredes desplazadas por los buscadores de tesoros.

El mismo Maspero inició poco después la publicación sistemática de estas inscripciones, abriendo nuevas perspectivas a los estudios de mitología, pensamiento y lengua del antiguo Egipto. Los textos fueron apareciendo como artículos sucesivos y después editados como un único volumen, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*.

Tras hacerse oficial el descubrimiento, algunos otros egiptólogos se aproximaron a la pirámide en ruinas de Saqqara Sur, con el propósito de conseguir una copia de los textos en las cámaras de Pepy I. Petrie es uno de ellos¹⁶, pues en aquel año se encontraba en su primera estancia en Egipto, realizando una planimetría de la meseta de

¹⁵ En los trabajos destinados a la publicación del conjunto funerario de este rey, realizados en la década de los ochenta por miembros de la Misión Arqueológica Francesa de Saqqara, se ha encontrado un graffiti en el corredor, concretamente en la parte alta de la pared oriental de la sección de caliza del dispositivo de rastrillo septentrional, escrito a lápiz, en el que puede leerse *abierto por Maspero el 28 de febrero de 1881*. Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 3, n.1. Este descubrimiento confirma la fecha conocida por publicaciones de la época.

¹⁶ Birch, Notes..., lámina frente a 116.

Guiza. Entre los visitantes también se encontraron algunos coleccionistas y buscadores de antigüedades, que obtuvieron como pequeño botín de su visita algunos fragmentos de pared con textos, tomados de las inmediaciones de las pirámides. Los que reaparecieron en colecciones públicas -Museo de El Cairo, University College de Londres, Museo Victoria de Upsala, colección Golenischeff- fueron recogidas por Sethe en su publicación de los textos¹⁶.

Unos años después de la aparición del libro de Maspero, los responsables de la Academia de Berlín pidieron a Ludwig Borchardt, agregado cultural del consulado alemán en El Cairo, una copia de las inscripciones como documentación para el archivo de términos que se estaba recopilando en esta institución con la intención de publicar un nuevo diccionario de egipcio antiguo -el *Wörterbuch* de Erman y Grapow que aún utilizamos-. En el invierno de 1897-1898, Heinze¹⁷, del mismo consulado, y Adolph Stein durante los meses de abril y mayo de 1898¹⁸, procedieron a la realización de una importante colección de calcos y fotografías de los textos, pero sólo también de aquellos que se hallaban al descubierto. Expedidos por Borchardt al *Königlichen Museen* de Berlín, fueron el fundamento para una nueva publicación más completa, la de Kurt Sethe, que sigue siendo la base para todos los estudios, incluida esta tesis doctoral. A éste se debe también el nombre con el que los conocemos hoy, *Textos de las pirámides*.

I.2. La excavación de las pirámides con textos

Tras la Primera Guerra Mundial, el *Service des Antiquités de l'Égypte*, bajo la dirección de Pierre Lacau, retoma la exploración sistemática de los conjuntos piramidales de Saqqara.

¹⁶ Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 124 (de la pirámide de Teti), 135-138 (de la de Pepy I), 161-163 (de la de Pepy II).

¹⁷ Mencionado por Sethe, *Die altägyptischen...*, I, V.

¹⁸ No es mencionado por Sethe, pero en los años sesenta se ha descubierto su paso por la pirámide de Pepy I a través de un grafito hecho en el interior de sus cámaras, cuya noticia es recogida por Leclant, *Recherches à...*, 17, n. 4.

En 1920, Cecil M. Firth reemprende la retirada de todo el material de desecho que cubre el templo de la pirámide de Teti. Desafortunadamente el complejo se encontraba destruido en gran parte, aunque la planta pudo ser establecida. Durante la limpieza, descubrió el arranque del pasillo descendente, en el suelo de una pequeña capilla adosada a su cara norte. Este hallazgo suponía el reconocimiento de un nuevo elemento del conjunto piramidal, hasta entonces desconocido.

En 1925, una serie de sondeos en la periferia de la mastaba Faraun conducen a Gustave Jéquier a la zona cercana a los restos que hoy sabemos que son el complejo piramidal de Pepy II. Inicia entonces las primeras excavaciones de este yacimiento empezando por la colina meridional que, tal como ya había supuesto Lepsius, resultó ser una pirámide - aunque de unas proporciones mucho menores que las que había dado el alemán-, la de una esposa real desconocida hasta entonces, llamada Udyebten.

Diferentes campañas fueron revelando sucesivamente los importantes vestigios del templo alto del rey, con restos significativos de sus bajorrelieves, la avenida, las pirámides de otras dos esposas, Neit e Iput II¹⁹ -en este orden cronológico-, con sus propios templos, las cámaras interiores y finalmente el templo del valle, compuesto por embarcaderos, largas rampas de subida y una amplia terraza. El proceso fue laborioso, pues tuvo que poner al descubierto los alrededores de la pirámide antes de empezar a despejar los pasillos y cámaras internas, al tiempo que iba consolidando los restos. Esta labor resultó especialmente fructífera, pues se recogieron numerosos bloques de las paredes interiores inscritos con TP. Entre las cuatro pirámides se recolectó una importante cosecha de nuevos himnos que añaden un complemento destacado al conjunto. El IFAO los publicó en cinco volúmenes, uno para Udyebten, el segundo para las otras dos reinas y tres para el rey, durante los siguientes años. Suponen la aportación más importante en cuanto a nuevos textos desde la obra de Sethe.

Jéquier no planteó su trabajo únicamente como la publicación de un material inédito, sino también como una labor de reconstrucción del complejo. Con la colaboración del dibujante Ahmed Yusef, se reunieron todos los bloques esculpidos y,

¹⁹ Iput I se conoce por la pirámide satélite junto a la de su esposo, Teti I, descubierta por V. Loret a comienzos de siglo. Leclant, *À la quête...*, 22.

cuando fue posible, se reinstalaron en su lugar de origen. Esta operación se repitió también con los fragmentos de paredes internas. Los que presentaban signos jeroglíficos se trasladaban fuera de la pirámide para poder estudiarlos en buenas condiciones de comodidad, espacio y luz. Una vez copiados se buscaba los paralelos en la publicación de Sethe, y así se iban reconstituyendo secuencias de textos que eran reinstalados, si había suficiente seguridad sobre su ubicación original, utilizando como referencia los bloques que no habían sido desplazados por los saqueadores.

Jéquier concluyó sus labores arqueológicas y epigráficas menfitas en la pequeña pirámide del rey Ibi, de la dinastía VIII. En sus cámaras también aparecieron himnos, que fueron recogidos y tratados como en los casos anteriores y publicados en la correspondiente memoria de excavación.

En 1937, Selim Hassan, en colaboración con Zakaria Ghoneim, encontraba, mediante una serie de sondeos a distancias convenientes, la calzada de Unis, además de -por su lado sur- una enorme *barca solar* tallada en la roca y con un revestimiento de piedra aparejada. Sus trabajos pusieron también al descubierto el muro septentrional del embarcadero, pero no llegaron a identificar el emplazamiento exacto del templo bajo²⁰. Éste no fue alcanzado hasta la época de la Segunda Guerra Mundial por Abd es-Salam Hussein, quien excavó el pórtico sur, las rampas que subían desde el nivel del agua y los diques que dividían las instalaciones portuarias, además de descubrir un segundo simulacro de barca junto a la calzada, cerca del ya conocido, en 1949.

Este mismo arquitecto fue encargado en 1945 por Etienne Drioton, director del Servicio de Antigüedades, de efectuar búsquedas más amplias en las pirámides aún escasamente exploradas. Hussein consiguió entrar en la que domina el pueblo de Saqqara, que resultó ser la de Dyedkare-Isesi, de la dinastía V. En su cámara, la búsqueda de textos fue infructuosa, pues es anepigráfica. Lejos de ser un fracaso, esta investigación nos confirma que Unis fue el rey que instituyó la costumbre de inscribir los TP en las paredes de su tumba.

Por recomendación de Pierre Lacau, Jean Sainte Fare Garnot inició en 1951 los trabajos de preparación para una nueva edición de los textos, entre los que se incluía

²⁰ Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 4.



reabrir todas las pirámides inscritas para recoger los fragmentos dispersos y reconstruir las paredes, tal como había hecho Jéquier con tan positivos resultados. Como colaborador arqueológico del Servicio de Antigüedades se nombró a Jean-Philippe Lauer. Apenas comenzadas las investigaciones en la pirámide de Teti, sobrevino la interrupción de trabajos arqueológicos debida a los acontecimientos de 1952²¹. Reanudadas a fines de 1955, la nacionalización de la Compañía del Canal de Suez y la violenta respuesta franco-británica de octubre de 1956 provocaron una nueva paralización.

En 1965 se vuelve al trabajo en la pirámide de Teti, pero para entonces había muerto Sainte Fare Garnot y es Jean Leclant quien queda encargado de la dirección de la Misión Francesa en Saqqara. Terminada la fase de vaciado y el análisis de los fragmentos, se realiza la consolidación de la sala sepulcral y la reconstitución de las paredes. Desde entonces se encuentra abierta al público y puede ser visitada.

Entre 1966 y 1979, primero Lauer y después Labrousse dirigen la limpieza del enorme cráter en que se había convertido la pirámide de Pepy I. La idea inicial era vaciar el interior del monumento, cubierto por los desechos de su uso como cantera durante la Edad Media, para recoger los fragmentos inscritos con TP. Aparecieron así las enormes losas ensambladas en V invertida que constituyen la bóveda de la cámara funeraria. Este impresionante sistema de descarga, que reducía el peso que soportaban las paredes, es lo que permitió que sus piedras fueran arrancadas por los buscadores de caliza sin que el conjunto se viniera abajo. Pero también dificultó los trabajos de excavación, que tenía que hacerse en sentido vertical evitando el desplazamiento de los bloques, que se iban reinstalando en su lugar original cuando era posible o sólo consolidándolos si no era posible otra acción. Cerca de dos mil cuatrocientos fragmentos con signos gráficos fueron encontrados en los escombros que cubrían el interior, además de varios grandes lienzos de pared que pudieron ser despejados. Aquellos que eran susceptibles de ser transportados fueron guardados en almacenes cercanos donde se procedía a las tareas de consolidación y a su inventario detallado - dimensiones y características, fotografía y calco-. Con los dibujos reducidos a copias 1:5

²¹ Pérez-Accino, La arqueología....

se procedió a recomponer el rompecabezas en París basándose en datos como la forma de los bloques, sus dimensiones, el estilo de los signos, restos de color, etc. El conjunto constituye una masa enorme de nuevos textos, y versiones de los ya conocidos, que aún permanece inédita en su mayor parte. Al mismo tiempo se realizaron las labores necesarias para despejar la zona del templo funerario, donde los muros conservados tenían una altura mayor que en el resto de las pirámides de la dinastía VI excavadas hasta entonces. Más de dos mil fragmentos de muro con huellas de talla permitirán reconstruir, al menos en parte, su decoración, como hizo Jéquier en el complejo de Pepy II. Queda aun por excavar el conjunto de las instalaciones anexas.

En las tareas de limpieza de la zona central del templo se encontraron varias estatuas cubo de sacerdotes del Reino Medio, así como la evidencia de diversas reconstrucciones de ese período, que según Lauer testimoniarían la restauración del culto de Pepy I²². Tal vez la respuesta está en que no se hubiera perdido, pero de cualquier forma el mantenimiento de los ritos se ve confirmado por el descubrimiento, en la entrada de una cámara-corredor situada al este de la pirámide satélite, de un conjunto de papiros hieráticos fragmentados que conciernen al ritual del templo y comprenden ciertos elementos de los TP o tal vez de su redacción posterior, los *Textos de los sarcófagos* (= CT).

En 1971, la *Egyptian Antiquities Organization* emprende, durante diez años, la limpieza completa del templo bajo de Unis, bajo la dirección de A.M. Moussa y de Y. Memdouh. La documentación sistemática de su arquitectura y de los escasos vestigios de la decoración esculpida que lo completaba fueron realizados entre 1986 y 1990 con la colaboración del arquitecto francés A. Labrousse. Fruto de esta cooperación internacional ha sido la publicación en un volumen monográfico de los restos y sus reconstrucciones hipotéticas, aunque la memoria, desgraciadamente, no ha incluido ninguna referencia a la estratigrafía en que se encontrase inserto el edificio²³.

En paralelo a los trabajos en el complejo de Pepy I, la Misión Arqueológica Francesa en Saqqara (=MAFS) inició en 1971 la excavación de la pirámide de Merenré,

²² Lauer, *Le mystère...*, 99.

²³ Labrousse / Moussa, *Le temple...*



tapada por la arena desde que Maspero entrase a copiar los textos en 1881. Los trabajos han permitido también el descubrimiento de textos nuevos, en este caso en un solo bloque enorme con más de tres metros de inscripciones. La limpieza de los alrededores de la pirámide ha puesto al descubierto las construcciones funerarias habituales, aunque no muestran el mismo estado de conservación que las de Pepy I.

A partir de 1984 se consideró terminada la restitución gráfica de las paredes de Pepy I a partir de los fragmentos hallados en la excavación²⁴. Desde ese mismo año se iniciaron los estudios preparatorios para la reconstrucción de las cámaras internas, en la que se procedería a reinstalar los enormes sillares del techo y a remontar en su lugar correspondiente el puzzle de miles de piezas en que se habían convertido las paredes interiores. La labor se hizo procurando aplicar todas las enseñanzas que varias décadas de restauración de monumentos ha proporcionado respecto a desplazamiento de bloques, eliminación de humedades y precauciones respecto a la aparición de sales. Incluso se han aprovechado los túneles de los ladrones y buscadores de piedra antiguos que, limpios y consolidados para evitar posibles derrumbamientos, sirven de canales de aireación en beneficio de las cámaras humedecidas por el proceso de reconstrucción²⁵.

Es posible que las pirámides ya conocidas no sean las únicas con textos, pero por ahora no hay otras posibles candidatas. En la primavera de 1987, una serie de prospecciones electromagnéticas y de ondas cortas del suelo, permitió identificar tres zonas de amplia variación de resistencia en torno a la pirámide de Pepy I. En ese momento se dio mucha trascendencia al descubrimiento, primero porque se suponía por su emplazamiento que se trataba de enterramientos de esposas reales que podían haber recibido el privilegio de los textos funerarios, segundo porque la colaboración con técnicos en geofísica añadía un interés especial, sobre todo tras el fracaso de los arquitectos franceses en Guiza unos meses antes. Los primeros sondeos mostraron que, efectivamente, se trataba de una mastaba y dos pirámides pequeñas²⁶. Poco después se descubría, por el mismo método, una tercera más²⁷, lo que venía a coincidir con el

²⁴ El enorme puzzle fue dibujado por I. Pierre y reorganizado por C. Berger.

²⁵ Wuttmann, *La restauration...*, 73.

²⁶ Delétie / Lemoine / Montluçon, *La recherche...*, 89.

²⁷ Leclant, *Recherches et découvertes...*, 59.

número de esposas documentadas, hasta ese momento, de este rey -una de la que desconocemos el nombre, citada en la autobiografía de Uni como implicada en un complot palaciego, y las dos hijas de un alto funcionario de Abidos, Khui, que recibieron, ambas, el nombre de matrimonio de Ankhsenmerire o Ankhsenpepy-. Aunque los trabajos de excavación no están concluidos, se conoce ya a las destinatarias y no son ninguna de estas últimas, por lo que la lista de esposas aumenta, al menos, a cinco: Inenek/Inti, cuyas instalaciones culturales han quedado ya completamente liberadas; Nubunet, de la que parece que sólo la pirámide se conserva suficientemente y que fue construida después de la anterior²⁸; y una tercera sin nombre conocido a la que se denomina, por ahora, *reina del oeste*, y que era *hija mayor del rey*, por lo que sabemos que Pepy I desposó también a alguna de sus hermanas. No sabemos si alguna de ellas puede ser la promotora del complot ya aludido; además, algunos indicios epigráficos señalan la posibilidad de que Ankhenespepy (o -merire) I y II pudieron ser enterradas en el complejo funerario de su esposo²⁹. La excavación ha mostrado también que las cámaras internas son anepigráficas. Lejos de considerarlo un fracaso, hemos de buscarle un valor histórico. Con estos trabajos se confirma que las reinas pudieron apropiarse del derecho a la transfiguración *post mortem* a través de los TP después de Pepy I³⁰. De cualquier forma, los trabajos en el complejo funerario de este monarca y sus reinas siguen en curso cada primavera hasta el momento actual.

Por último, en la primavera de 1995, se ha dado a conocer en la prensa diaria la aparición de una nueva pirámide en una zona en torno a Pepy II, sin que por el momento haya más información disponible al respecto, y por tanto ha de tomarse con toda la precaución que merece cualquier información cultural pasada -e interpretada- a través de agencias periodísticas. Es posible que se trate en realidad de una cuarta esposa de Pepy I, pues en el informe de la Misión Francesa de Saqqara de 1992-1993, se anunciaba ya la aparición del ángulo sureste de un monumento que podía ser otra pirámide³¹.

²⁸ Sus muros se engarzan sobre los de Inenek/Inti. Leclant / Clerc, Fouilles..., 384.

²⁹ Berger, À la quête..., 74-75.

³⁰ Leclant, À la quête..., 25.

³¹ También lo señala Berger, À la quête..., 73.

Haciendo un resumen, los TP se han encontrado en la pirámide de Unis, último rey de la dinastía V, en las de todos los reyes³² de la dinastía VI: Teti, Pepy I, Merenré, Pepy II y las esposas de éste, las reinas Neit, Iput II y Udyebten³³, y en la pirámide de Ibi de la dinastía VIII. En total son nueve versiones, muy diferentes en el número de *Sprüche*, su ordenación e incluso con variaciones en el texto. Su extensión cronológica es muy reducida, de unos doscientos años, en torno a 2350-2150³⁴ a.e.

Desde mediados de la dinastía VI algunos altos funcionarios, todos ellos enterrados lejos de la capital, comienzan a escribir también oraciones funerarias en sus tumbas. La costumbre se adopta en la misma necrópolis menfita desde fines de esta dinastía, como muestra el fragmento de una tumba a nombre de la dama Iput con el Spr. 219 de los TP³⁵. Los textos se copiaron posteriormente a todo lo largo de la historia del Egipto antiguo, unas veces conservándolos en sus versiones originales y otras reformándolos y poniendo al día su contenido teológico, hasta hacerlos irreconocibles respecto al *modelo* del Reino Antiguo³⁶.

³² Faltan lógicamente aquellos monarcas de la dinastía VI que sólo conocemos por listas reales, como las de Manetón o las referencias de Heródoto: Userkaré, de quien se ha pensado que fuera un regente que colaboró con la reina Iput I durante los primeros años de Pepy I, aún muy joven para asumir el trono; Merenré II y la reina Nitocris. Por ahora no se ha descubierto monumento alguno coetáneo a sus reinados. No obstante, salvado el inconveniente topográfico del acantilado de la zona central de Saqqara, que parece haber actuado como impedimento para la construcción de tumbas de gran tamaño en la meseta próxima, Labrousse recuerda que entre los monumentos de Unis y Pepy I, y al sur de Pepy II, hay amplios espacios que han sido escasamente explorados y en los que varias zonas podrían responder a las necesidades requeridas para la instalación de una tumba real. Labrousse, *L'architecture...*, I, 76.

³³ Las esposas de Unis, Khenut y Nebet, están enterradas en mastabas al noreste de la pirámide del rey, y por tanto, en una construcción con las características propias de este tipo de enterramiento, y sin himnos funerarios. Por el contrario, Khuit II e Iput I, esposas de Teti, están enterradas en pirámides al norte del monumento real, pero tampoco presentan textos en sus cámaras internas. Cf. PM III, 396-397, y lám. XLIII, 1 y 2. Seguimos sin indicios respecto a la localización de los enterramientos de las esposas de Merenré, y por tanto podemos alimentar la esperanza de que algún día aparezcan y de que alguna de ellas ya hubiera gozado del privilegio funerario que suponían los TP.

³⁴ Según la cronología de Baines / Malek, *Egipto...*, 36, para los reinados de Unis (2356-2323) y de Pepy II (2246-2152).

³⁵ Berger, *À la quête...*, 79.

³⁶ El número de copias tardías es tan alto que la simple elaboración de la lista formaba ya un volumen de cierta envergadura en los años cuarenta (Allen, *Occurrences...*); desde la fecha de esta recopilación a la actualidad, el número de versiones localizadas ha debido, como mínimo, duplicarse.

I.3. La publicación de los *Textos de las pirámides*

I.3.1. Las ediciones del texto jeroglífico

I.3.1.1. François Maspero

Al año siguiente de confirmarse la existencia de himnos funerarios en algunas pirámides del Reino Antiguo, Maspero inicia su publicación sistemática. Los textos fueron apareciendo como artículos sucesivos en la revista *Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes*, 4-14, entre los años 1882 y 1892, y después editados como un solo volumen, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Paris, 1894, en lo que constituye la primera edición de conjunto.

Estableció la numeración de las columnas a partir del registro superior de la pared septentrional en la cámara del sarcófago -una larga lista de ofrendas- hacia el exterior, que es la misma que mantuvo Sethe y que, por lo tanto, utilizamos aún hoy³⁷. El texto se presenta en dos columnas, de la que la izquierda se corresponde con los textos en las pirámides y la segunda son paralelos en el Libro de los Muertos y textos funerarios del Reino Nuevo o posteriores que le ayudaron a establecer la lectura de muchos términos y, en general, el significado de la propia composición.

Cada uno de los artículos incluía los textos jeroglíficos de una sola pirámide en la sucesión en que se encuentran en las cámaras, de modo que para hacer un estudio que incluyese las distintas versiones se hacía imprescindible tener a la vista simultáneamente todos los números de la revista. En el volumen conjunto todas ellas estaban en páginas distintas del mismo libro, lo que hacía aún más complicado compararlas. La edición era además incompleta, pues en muchos casos no incluyó las versiones que presentaban pocas variaciones respecto a las pirámides ya publicadas. Para mayor inconveniente, los textos se presentaron en edición tipográfica, y aunque las prensas fueran muy completas, nunca han llegado a cubrir todas las variaciones posibles de los signos. Además, los

³⁷ Sólo Schott y Piankoff entre los investigadores posteriores han invertido este orden. Ellos consideran que la lectura ha de hacerse de la entrada hacia el sarcófago.

tipos fueron mejorados por el grabador, quien seguramente no tenía ante la vista los calcos sino unos dibujos, de forma que ha producido unos jeroglifos que no presentan siempre completa similitud con el original.

Tan sólo un año después de que apareciese el volumen recopilatorio, Lange, en una estancia en París, colacionó los calcos conservados en la Bibliothèque Nationale con los textos editados. Criticó ya entonces que había errores de copia, de modo que, aunque él consideraba muy buena la publicación, sugería la conveniencia de una nueva edición revisada³⁹.

Aunque la existencia de estos himnos se conoce desde 1880, las condiciones de trabajo en que se hicieron los calcos franceses eran tan difíciles y el conocimiento de la lengua arcaica en que están escritos tan limitado en aquellos años, que las publicaciones de Maspero quedan más como hito historiográfico que como obras útiles para un trabajo filológico. Con ellas se dieron a conocer estos textos y fueron la base para los primeros análisis documentados de la religión egipcia más antigua, en los que se inició la quiebra de la hipótesis, muy extendida entonces, de la existencia de un monoteísmo predinástico.

I.3.1.2. Kurt Sethe

La edición de los TP que aún utilizamos hoy es la de Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, que puede ser considerada como la obra de su vida. Dicho esto de uno de los autores más prolíficos y que más han influido en el desarrollo de la Egiptología, puede hacer entender las dificultades de la tarea y el éxito en su ejecución. Los cuatro volúmenes que la componen fueron apareciendo en Leipzig paulatinamente. El I, de 1908, incluye los textos autógrafos de los himnos 1-468 en edición sinóptica de las versiones conservadas; el II, aparecido en 1910, los Sprüche 469-714; por último, en 1922, salieron de la prensa los volúmenes III -aparato crítico, descripción tanto de las cámaras como de los textos y concordancias- y IV -comentarios epigráficos-.

³⁹ Lange, Beiträge..., 139.

Sethe justifica su nueva edición por los defectos y las dificultades de uso de la de Maspero. Los calcos de Berlín, más precisos que los de París, muestran aún más deslices que los ya señalados por Lange: numerosas alteraciones en las pirámides de Unis y Pepy, líneas no publicadas y signos mal comprendidos. La obra del francés presenta además debilidades adicionales al haberse imprimido los textos en tipografía. La edición resulta inútil para un estudio paleográfico, pues se pierde la gran variedad de determinativos, los signos se ordenan de forma imprecisa, etc.

Sethe tenía dudas respecto a la conveniencia de presentar su edición o retrasarla por si aparecían nuevas pirámides con textos. Sin embargo, decidió que no había ya mucho que esperar en este sentido: el grupo de pirámides en que aparecieron es muy reducido; ya se habían abierto las de los antecesores y no presentaban textos; no había muchas posibilidades, desde un análisis del contexto histórico, de encontrar las pirámides de Merenré II o de Nitocris⁴⁰. Además, los textos en tumbas, sarcófagos o mesas de ofrenda no podían -ni pueden- equipararse a los TP, son otro tipo de literatura funeraria, de forma que no añaden nada al corpus establecido.

El material empleado para su edición comprende:



- 1) Los calcos del Museo de Berlín, que constituyen la base principal. Recogen casi todas las inscripciones *in situ*, así como fragmentos de Pepy II.
- 2) Fotografías del Museo de Berlín, que cubren todas las cámaras de Unis y Teti hasta el corredor, y en parte Pepy I, Merenré, y Pepy II. Son de importancia secundaria frente a los calcos, aunque dan información sobre correcciones realizadas en éstos a tintas, y signos que les faltan incluidos por el corrector y que no aparecen en los calcos.
- 3) Notas de Borchardt para el CGC, Nr. 1704-1706, que son fragmentos de pared de Pepy I y Pepy II. No le fue posible comprobar estas transcripciones, pues no fueron encontrados tras el traslado del museo de Guiza a El Cairo.
- 4) Fragmento de Pepy II que se conserva en el Museo de Berlín (Nr. 14667).
- 5) Dos fragmentos de Teti y de Pepy I en University College de Londres.
- 6) Anotaciones de Erman de un fragmento de Pepy I que se encontraba en la colección Golenischeff.

⁴⁰ Sethe, *Die Altägyptische...*, I, VII.





- 7) Dibujos de Capart de los fragmentos de Pepy I en el Museo de Bruselas. Éstos se arrancaron entre la edición de Maspero (en la que aparecen) y la realización de los calcos para Berlín.
- 8) Colaciones de Lange (en Paris) y Möller.
- 9) Texto de Pepy I publicado por von Bissing y Borchardt.

Las diferencias respecto a la edición Maspero fueron revisadas en los calcos y fotos y confirmadas en el texto mediante un *sic*.



Tampoco Sethe pudo publicar un calco auténtico de las inscripciones, por el gasto económico que habría supuesto, sino una versión autógrafa. Esto no dejaba de disgustarle, pues tampoco resultó posible así recoger todas las posibilidades paleográficas. Sólo los signos consonánticos más comunes son escritos en una forma *tipo*, aunque si aparecen variaciones significativas se señalan, igual que algunos signos muy comunes, por ejemplo  y  (*sic*), que no presentan apenas diferencias -Sethe además no las reconoce⁴¹-, sólo se escriben paleográficamente cuando se usan como determinativo de alguna variedad de ave. Donde la colocación de los signos puede parecer poco usual se comenta en el aparato crítico.

Las ventajas de la nueva edición respecto a su antecesora en cuanto a la lectura de los textos, son la separación de cada frase para facilitar su comprensión, si era posible en una sola línea, y la presentación de las distintas versiones en líneas horizontales paralelas, con la más antigua arriba y la más reciente abajo⁴²; si en la misma pirámide había signos corregidos, los *borrados*, cuando son legibles, se colocan bajo los definitivos, y se comenta después en el aparato crítico.

Los himnos no fueron denominados *capítulo*, como se había hecho con la edición del *Libro para la salida al día*. No se trataba de las partes de un libro, de manera que prefirió el término de *Spruch*, encantamiento, seguido de un número

⁴¹ Él ve iguales los signos , G38, según Gardiner una oca de frente blanca (*Anser albifrons*), que se emplea como signo fonético para escribir Gueb o como determinativo de ave indefinida en ciertos verbos, y , G39, un pato pintado (*Dafila acuta*) que se usa como signo fonético en s3. Sethe, *Die Altägyptische...*, I, XI y Gardiner, *EG*, 471.

⁴² Años antes, Schack-Schackenburg había establecido una concordancia parcial de varios textos, además de unos índices de léxico y un primer acercamiento a algunas de sus particularidades gramaticales. Sethe, respetuosamente, hace preceder algunos de sus Spr. de la numeración que les había dado su antecesor.

correlativo. Cada uno presenta dimensiones y naturaleza muy variadas. Aunque se escriben uno tras otro, existen ciertos indicios que permiten su individualización. Algunas versiones incluyen elementos gráficos que marcan el comienzo o el final de un Spruch, como son los signos , *dd-mdw*, *recitar las palabras*, como preámbulo, y el dibujo de la base del signo , *hwt*, al final, lo que supuso una ayuda considerable en este trabajo. Este último demuestra además que los egipcios entendían que los textos quedaban como encerrados en una casa, formando así una unidad. Por otra parte, la comparación de las distintas pirámides, en las que los himnos no se presentan siempre en la misma sucesión, ha permitido confirmar si la separación por elementos gráficos era correcta, al reconocer un himno nuevo cuando siguen frases que no aparecen en otra cámara.

La secuencia de himnos de la publicación es independiente de la situación que ocupan en la pirámide, salvo los de Unis. Sethe procedió a una ordenación en la que los primeros números corresponden a los textos inscritos sobre la superficie exterior de los sarcófagos reales, después siguen los cuadros de ofrendas de las paredes septentrionales de las cámaras funerarias de Unis y de Pepy II, los únicos que él pudo conocer, pues los de Teti, Pepy I y Merenré no habían sido copiados por su mal estado de conservación. A continuación vienen, en líneas horizontales, las inscripciones de la pirámide de Unis siguiendo la numeración de Maspero, pero bajo cada una de estas líneas se incluyen también los pasajes correspondientes documentados en otras pirámides según el orden cronológico -Teti, Pepy I, Merenré y Pepy II. Cuando termina los textos de Unis, sigue con aquellos que aparecen en Teti por primera vez, también con sus versiones posteriores por debajo, y así sucesivamente. Sólo rompe esa continuidad cuando intercala variantes tardías de un texto antiguo o uno que pertenezca a una serie segura, aunque en la tumba que esté copiando haya sido obviado y sólo se documente en las posteriores.

Cada línea se presenta en un marco que aparece rodeado por toda la información respecto a la localización del texto (figura 3):

a la izquierda, la pirámide a la que pertenece, según un código que ha quedado ya fijado para toda la investigación posterior:



Sarginschriften: inscripciones del sarcófago, que no había incluido Maspero;

W: Unis;

T: Teti;

P: *mry-r^c ppy*, Pepy I;

M: *mr-n-r^c*, Merenré I;

N: *nfr-k3-r^c ppy*, Pepy II;

a la derecha el número, correlativo, en que se ha dividido el conjunto de los textos, seguido de una letra, también correlativa, que señala los segmentos de cada frase⁴³; su número es variable, pues depende de la longitud de ésta.

Además, sobre cada línea de texto, aparece el número de la columna en la que se encontró, siguiendo la numeración de Maspero. Donde ésta faltaba, se numeraron a partir de la última conocida con +n° o -n°.

En consecuencia, un texto puede citarse de dos maneras. Podemos hacer referencia a la sección y en ese caso se escribe (*Pyr.*) 252*b*, *W* (o la pirámide a la que pertenezca, si se desea recordar cuál es); o bien podemos referirnos sólo al encantamiento, como una unidad en sí mismo, y lo llamamos *Spruch* + *n°*, utilizando el término alemán o su abreviatura *Spr*.

Por último, es necesario hacer una advertencia respecto a las reconstrucciones arquitectónicas que propuso Sethe en el volumen de comentarios. Su información procede de los propios calcos, por lo que no hay inconveniente para restituir la disposición espacial de los *Spr*. en los muros, pero las medidas son incorrectas debidas al procedimiento mismo del calco que puede deformar el papel. La comparación con las que proporciona Labrousse en su estudio reciente de la arquitectura interior de estas pirámides así lo confirma⁴⁴, de manera que es preferible no tenerlas en cuenta.

⁴³ El texto se dividió en segmentos que fueron copiados en fichas para la elaboración del Wb, y esta división es la que se ha utilizado para la edición. No todos tienen un sentido completo en sí mismos, pues las frases muy largas se han dividido en varios.

⁴⁴ Labrousse, *L'architecture...*, I, 3, n.8.

I.3.1.3. Gustave Jéquier

Ya se ha mostrado cómo en el periodo de entreguerras Jéquier se ocupó de la excavación de cinco pirámides reales en Saqqara sur: Udyebten, Neit, Iput II, Pepy II e Ibi.

Para los textos de Neit no siguió un método epigráfico muy preciso, pues realizó las primeras copias usando fotografías como base, y teniendo a la vista las versiones paralelas que le permitieran reconocer los signos dudosos. Después comparó esas láminas con los signos mismos, en el interior de la pirámide, y sólo entonces concluyó las planchas definitivas. Intentó conservar en la medida de lo posible la forma del signo y sus imperfecciones, respetando las numerosas faltas del escultor y las que luego a su vez añadió el pintor que dio color a los signos⁴⁵. Por último, Sethe accedió a realizar una revisión meticulosa de las láminas, en Berlín, con el apoyo de las fotografías. Como las láminas estaban ya realizadas, las correcciones del alemán se añadieron en una lista que se publicó en el volumen mismo⁴⁶.

Para el caso de Ibi no señala cómo realizó la copia de base, que iba completando en paralelo a la restauración del monumento, pero las láminas definitivas fueron realizadas sobre fotografías y contó, como en el caso de Neit, con la revisión final de Sethe. Sólo se permitió restaurar la forma de los signos para los que no había duda de la parte perdida.

Jéquier inició la numeración de las líneas de estas tres pirámides⁴⁷, Udyebten⁴⁸, Neit e Ibi, partiendo de la cabeza del sarcófago, en la pared norte de la cámara funeraria, que es hacia donde miran los signos de esa pared. Continúa luego por la pared este y

⁴⁵ Jéquier, *Les pyramides...*, 18.

⁴⁶ Jéquier, *Les pyramides...*, 26-28, que incluyen también correcciones a los lapicidas egipcios.

⁴⁷ Los textos de Iput II no fueron numerados pues apenas quedaban más que bloques sueltos, difíciles de ubicar -aunque sólo fuera sobre el papel- en su lugar original.

⁴⁸ En un primer momento, Jéquier pensó que los fragmentos de muro con restos de fachada de palacio en la parte inferior y signos en la superior indicaban dos sentidos en la dirección de los textos de la pared oeste, que se ordenarían a partir de una línea central como eje de simetría. Jéquier, *La pyramide d'Oudjebten*, 6. Sin embargo, el análisis posterior de estos mismos fragmentos a la vista de los textos aparecidos en las pirámides de las otras reinas y de Aba le permitieron reconocer una orientación de derecha a izquierda a partir de la cabeza del sarcófago, como en las otras cámaras funerarias. Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 34.

después la sur. En la pared oeste de Neit los signos se dirigen hacia la cabeza, lo que indica que es también en ésta donde debe iniciarse la numeración.

En Pepy II, excavada después de las anteriores y en la que ya habían entrado franceses y alemanes a fines del siglo pasado, siguió un procedimiento similar al de las otras pirámides. No publicó más que los fragmentos nuevos y que cubrieran lagunas de las primeras ediciones, de forma que incluso continuó la numeración de Maspero. Donde aparecieron nuevas líneas, que debían intercalarse entre las ya existentes, utilizó el sistema de Sethe (+1, +2, etc.).

I.3.1.4. Alexander Piankoff

La edición de A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*, Princeton, 1968, es original con respecto a las precedentes. La obra pertenece a una colección de publicaciones de textos funerarios, sobre todo reales, en los que la pirámide del Reino Antiguo queda en cierta manera contextualizada y ligada con las guías del más allá del Valle de los Reyes. Por esta razón el plan de la obra corresponde al del conjunto de la serie: breve introducción, traducción inglesa de todos los textos del monumento y fotografía del total de las inscripciones. No obstante, esa sucesión de imágenes, a las que se ha añadido en sobreimpresión la numeración de las columnas y los Spr. representados, tiene el inconveniente de cortar la frase, por lo que ésta ha de leerse en varias láminas al mismo tiempo, lo que resulta muy molesto. De cualquier manera es un problema menor, que no empaña la alta calidad de las fotografías que permiten colacionar el texto original con la publicación de Sethe. Esto hace resaltar aún más la necesidad de una publicación en dibujo directo o fotografías claras de todas las pirámides. Las condiciones previas de la colección son también las razones que hacen que la obra del egiptólogo ruso destaque frente a las anteriores -aparecida después de su muerte, fue Bernard V. Bothmer quien se encargó de la revisión final-. Al proponer una única pirámide, la de Unis, plantea también que la lectura y comprensión de los textos no puede desligarse de su ubicación; según sus propias palabras, porque no ha de romperse *la simbiosis entre los himnos y su contexto* (cf. *infra*, VI.4).

I.3.1.5. Raymond O. Faulkner

The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of Hieroglyphic Texts no se trata de una verdadera edición de los textos en jeroglífico, sino de una recopilación manuscrita y nueva numeración de aquellos que habían aparecido en las excavaciones de Jéquier y que no habían sido recogidos en la publicación de Sethe. El filólogo inglés, rompiendo la tradición, los ha denominado *Utterances*, lo que en realidad tiene el mismo significado que el término alemán habitual. La mayoría aparece en una sola de las pirámides, aunque hay ciertas concomitancias en la elección de himnos para las tres reinas de Pepy II. Las investigaciones que desde la década de los cincuenta lleva a cabo la Misión Arqueológica Francesa en Saqqara han demostrado que buen número de estos *Utterances* se corresponden con las partes en laguna de algunos de los Sprüche de Sethe, por lo que esta numeración, en buen número de casos, es una dificultad más que debe añadirse a las que ya existen por la disparidad en la denominación de los textos.

I.3.1.6. Jean Leclant

El egiptólogo francés está dando a conocer, poco a poco, la gran cantidad de himnos nuevos que la limpieza de las pirámides de Saqqara sur está produciendo. Mientras que los de Teti y Merenré se copiaron de forma más rápida, los de Pepy I fueron todos calcados, tanto los fragmentos que aparecieron en el relleno como los muros conservados *in situ*. Éstos se han empezado a publicar en artículos sueltos siguiendo el método de Jéquier, consistente en presentar los textos en láminas de dibujo que reproduzcan el aspecto concreto de las paredes de las cámaras internas. La diferencia está en que sus láminas no se hacen a partir de fotografías sino tomando como base los calcos realizados sobre los muros mismos, de modo que el problema de la paleografía de los signos queda solucionado, pues lo que se reproduce es el aspecto mismo de los jeroglifos, tanto en su contorno como en sus detalles interiores.

Leclant se hace eco de la percepción actual de los textos de un monumento como una unidad, lo que choca por completo con la presentación de los himnos en la edición sinóptica de Sethe. Si para el estudio filológico -y la traducción- ésta constituye un instrumento de trabajo básico por la comparación rápida que permite de las distintas



versiones, no sucede lo mismo para su análisis desde la perspectiva de la historia de las religiones. Las secuencias han quedado rotas, aislando los *Sprüche* de su contexto de aparición, lo que dificulta su comprensión, al tiempo que, en las últimas pirámides, une textos que en las cámaras no tienen ninguna conexión.

Desde los años setenta, influido por la obra de varios egiptólogos alemanes, defiende que los textos no están dispuestos en las estancias de cualquier manera, sino que hay series coherentes, y que las paredes deben de presentar una cierta unidad de temas, aunque para establecer cuál es esa coherencia temática habrá que esperar a disponer de todos los textos conservados, incluidos los aún inéditos. Para cada uno de los muros internos propone un código que permita reconocerlo, en el que se suceden las iniciales del rey para el que se construyó el monumento, siguiendo las iniciales propuestas por Sethe, a las que se añaden Nt para Neit, Wd para Udyebten y A para Ibi - no incluye Ipuit- / la cámara, según una siglas que se explican en el capítulo II.2.2 / la dirección cardinal / en algunos casos, si la pared está subdividida horizontalmente, se especifica parte superior -sup.-, central -med.- o inferior -inf.-, o las distintas secciones del corredor / y, por último, la columna de signos, con una numeración que se inicia en cada pared.

El problema con el que se encuentra Leclant es que, a efectos prácticos, esta designación resulta muy útil para localizar un texto, pues su mismo nombre lo indica, pero es completamente inútil cuando se trata de identificar un Spr. que se repite en varias pirámides, pues habría que designarlo de una manera complicadísima: x = x = x... La solución pasaría por renumerar todos los textos, pero esto provocaría los mismos problemas que la serie de Sethe, en que no se reconoce la yuxtaposición de textos cuando alguno ha aparecido ya en una pirámide anterior. En consecuencia, de momento el sistema sólo sirve para salas y columnas, pero no para los Spr.; mientras no se proponga una alternativa, éstos han de seguir siendo mencionados por la denominación numérica habitual. Cuando Leclant publique todo el material inédito del que dispone, podremos saber qué solución ha decidido finalmente.

I.3.2. Las traducciones

Todos los editores de los TP han propuesto traducciones de los himnos en complemento a sus ediciones, salvo Jéquier y Leclant. A ellos se añaden algunos otros autores que se han atrevido a llevar a cabo una labor que todos los filólogos están de acuerdo en considerar, como mínimo, arriesgada.

Gaston Maspero, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*. Paris, 1894. Cuando realizó su publicación de los textos, no disponía de ninguno de los instrumentos de trabajo con los que contamos hoy, como gramáticas de la lengua del Reino Antiguo - que se desconocía casi por completo-, diccionarios, obras de referencia, etc. Puede comprenderse, en consecuencia, lo aproximativa que resulta hoy la traducción de muchos pasajes. Lo más destacable es cómo su conocimiento de la civilización egipcia le permitió captar el sentido general de los textos e incluso muchas alusiones particulares, aun sin disponer de una base lingüística fiable que le permitiera comprender las frases desde un punto de vista filológico.

James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, 1912, incluye sólo algunos Spr. completos y fragmentos de muchos otros, pero el avance de los conocimientos de la lengua en dos décadas -a los que él mismo contribuyó de manera muy especial- le permitieron realizar la primera traducción que puede ser aún hoy leída, aunque ya no pueda considerarse rigurosa, sobre todo desde el punto de vista sintáctico.

Louis Speleers, *Les textes des pyramides égyptiennes*. Bruxelles, 1923-1924. Utiliza ya el texto establecido por Sethe. El tomo primero es la traducción mientras que el segundo, autografiado, es un vocabulario específico. En el momento de su aparición recibió unas críticas tan severas que el propio autor las considera más bien una difamación en una segunda edición, revisada, en que se defiende de los posibles errores por las dificultades del propio texto y la carencia de un léxico y una gramática que le

sirvieran de apoyo. Su lectura sigue sin ser recomendable a pesar de las mejoras en la reedición, favorecidas por la aparición del *Wörterbuch* de Erman y Grapow. No obstante, el segundo volumen puede ser de utilidad. Los comentarios de tipo literario y religioso se publicaron diez años más tarde bajo el título *Comment faut-il lire les Textes des Pyramides?*

Kurt Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*. Glückstadt / Hamburg, 1935-1962. Desde su juventud, cuando realizaba su precoz y ya genial obra sobre el verbo egipcio, Sethe había hecho un uso extenso de los TP según la reciente publicación de Maspero. A él se confiaron las fichas del *Wörterbuch*, entonces en elaboración, que recogieran los términos de estos textos. Parece que desde esos años, los primeros del siglo, ya podía hacer traducciones mucho más precisas que las de Maspero, pero por deseo de ofrecer una obra que permitiera una comprensión completa de los TP y no un trabajo parcial, continuó puliendo la traducción en sus clases durante varias décadas sin decidirse a publicarla. No es hasta 1929 cuando comienza a desarrollar sus notas y los comentarios autógrafos sobre su propio ejemplar de la edición de los textos. Como tenía que interrumpir con frecuencia por otros compromisos editoriales, una fundación danesa financió la ayuda de un asistente, Sander-Hansen, para que diera continuidad a la labor y cubriera la tarea más engorrosa de la búsqueda y comprobación de referencias, desde 1931. Sin embargo, en 1934 Sethe tuvo que interrumpir definitivamente el trabajo. Fue por tanto su ayudante quien, tras su muerte, autografió el texto que se ha publicado. Éste no fue nunca considerado definitivo por su autor, quien pensaba revisar todo el conjunto a partir de los conocimientos que el estudio de los textos le iba permitiendo adquirir.

La edición manifiesta claramente esta situación de mero esbozo, con partes muy desarrolladas y otras como un simple guión de ideas. Se ha estructurado en seis volúmenes que cubren los Spr. 213-583. Las ausencias no tienen ninguna otra razón que la muerte del autor antes de que terminara la obra. Si empezó por el 213 es porque deseaba dedicar un análisis profundo a los textos precedentes, el ritual de ofrenda que él consideraba un texto de sacrificio que quería poner en relación con la ceremonia de apertura de la boca y otras composiciones dramáticas. Cada Spr. es analizado según un

plan idéntico: variantes tardías / traducción / exposición del contenido / criterios de datación⁴⁹ / comentario filológico. Se trata de la obra de consulta más importante en un idioma moderno, no sólo por la traducción misma, que se beneficia de la extensión de conocimientos filológicos de su autor, sino sobre todo por los extensos comentarios que la acompañan. Aunque cada texto es analizado y explicado por sí mismo, para establecer la traducción Sethe se ha servido de las versiones más recientes. Esto supone una evolución significativa en la manera de comprender la herencia egipcia dentro de su propia cultura, pues en los años en que estableció la edición del texto no quería ni oír hablar de *las copias tardías desfiguradas*, que podían ser reunidas por su propio valor, pero no para interpretar las primeras versiones⁵⁰. De todas maneras, en la actualidad la obra presenta ya algunos inconvenientes: la traducción se ha realizado antes de la renovación en la concepción del sistema verbal egipcio que ha seguido a la obra de Polotski y los comentarios son sobre todo de carácter lingüístico, las reflexiones sobre su significado religioso o cultural son siempre mucho más breves.

Samuel A. B. Mercer, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, publicada en Nueva York en 1952, es sin duda la más floja de las traducciones que se han realizado *recientemente* de los textos. Su propia consideración como provisional no es excusa suficiente para evitarle esta crítica. A ella se dedica el primer volumen. Los dos siguientes son comentarios, pero a diferencia de los de Sethe no presentan un plan fijo. En general empiezan por un desarrollo del contenido del Spr., que va seguido de una explicación de cómo ha llegado a la traducción, lo que supone un número elevado de referencias filológicas; en algún párrafo se añade alguna alusión a las creencias egipcias. Éstas ocupan de manera casi completa el cuarto tomo, dedicado a pequeños artículos -los denomina *excursus*- sobre determinados temas religiosos presentes en los TP y que también han sufrido mucho por las innovaciones en la concepción más reciente de la religión egipcia.

⁴⁹ Éste y el anterior pueden faltar en aquellos en que no hubiera nada significativo que decir.

⁵⁰ Grapow, *La publication...*, 225-226.



Alexander Piankoff, *The Pyramid of Unas*, Princeton, 1968, se limita a traducir los textos de este rey, sin ningún comentario. Él deja hablar a los textos en su sucesión original, y, según sus palabras, que sean ellos mismos, a través de la traducción que acompaña a las imágenes, los que evoquen los símbolos y prototipos del pensamiento religioso egipcio. Esto tiene un grave inconveniente, pues cualquiera que haya intentado leer alguna vez los TP se da cuenta que son imposibles de comprender en una simple lectura si ésta no va acompañada de una mínima explicación.

Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, es la mejor traducción de la que disponemos en la actualidad⁵¹. Es muy útil por su manejabilidad, aunque ésta se hace en detrimento del comentario, casi completamente ausente. No sólo traduce el texto de la edición de Sethe, sino que le ha añadido las nuevas versiones, en algunos casos más completas, de las pirámides excavadas por Jéquier. No obstante, como la obra de Piankoff, carece de notas: las que hay son muy breves y pretenden aclarar una traducción, en especial aquellas que se separan de Sethe, lo que da a entender que él lo considera como la otra referencia posible. Ha eliminado todo tipo de arcaísmos, que oscurecían inútilmente las traducciones anteriores, difíciles ya por sí mismas. El principal inconveniente es que aun siendo la más reciente, no lo es tanto como para haberse podido beneficiar de las reformas en la concepción del verbo, en el que sigue muy fielmente la obra de su mentor durante años, A. Gardiner. Es la traducción que se ha utilizado en esta tesis, en la que no se va a proponer una traducción castellana de los textos, para poder centrarnos en los aspectos religiosos y de ideología real.

⁵¹ Así, por ejemplo, Altenmüller y Derchain en sus respectivas reseñas a esta obra.

CAPÍTULO II

EL COMPLEJO FUNERARIO REAL

La pirámide era sólo el elemento más llamativo de un vasto conjunto monumental en el que, según algunos autores, tenían lugar los ritos de la momificación y donde, con seguridad, se procedía a la deposición del cuerpo y, terminada esta ceremonia, a la celebración de un culto diario al rey difunto divinizado.

El interés de describirlo en este trabajo reside en que, según una interpretación (*cf. infra*, VI.3), los TP recogen de forma simbólica los rituales que se desarrollan en cada uno de los elementos de este complejo arquitectónico durante los funerales reales y, en consecuencia, es imprescindible conocerlos para poder entender esas teorías. Por otra parte, la arquitectura y el programa iconográfico de relieves y esculturas son casi el único testimonio que ha sobrevivido de la ideología real y de la manera en que ésta concibe la pervivencia y actividad de estos reyes tras su muerte durante el Reino Antiguo. Además, (*cf. infra*, XIII.2), la pirámide y sus templos adyacentes -a los que habría que añadir, posiblemente, las tumbas reales anteriores- son la única construcción humana a la que hacen referencia expresa los TP como parte integrante del universo del rey difunto. En consecuencia, se va a recoger algunos detalles que son útiles para comprender la función de estos edificios tanto si fueron usados en las exequias reales, como en su aspecto simbólico.

En las páginas siguientes se encontrarán referencias a la evolución de la forma de los diferentes elementos del complejo, sus salas, forma y decoración de los muros, etc., pero no detalles constructivos como la técnica de enjarje de los sillares, tallado, etc., ni las medidas de los edificios¹, ni otros aspectos de interés arquitectónico. Sólo

¹ En las obras más antiguas, las medidas suelen aparecer en el sistema métrico del autor. Sólo recientemente, siguiendo a Lauer, se ha ido imponiendo el método mucho más coherente de dar las medidas en codos egipcios (1 codo = 0,524 m) y cuando éstos no son enteros, darlos en metros.



se darán detalles específicos de los complejos de las pirámides con textos, mucho peor conocidas y, sobre todo, directamente relacionadas con los TP, tanto por ser su soporte como por responder ambos a un idéntico contenido simbólico. Cada apartado se inicia con una comparación de los nombres que recibe el elemento en los idiomas oficiales de la egiptología -italiano y árabe excluidos-, lo que avanza significativamente la función que le atribuyen los autores cotejados.

Los reyes de las dinastías tinitas fueron enterrados en Ábidos. Sus complejos funerarios se reconstruyen en la actualidad con cierta fiabilidad gracias a su reciente reexcavación². La tumba real estaba en Umm el-Qaab; sobre ella se suponía la existencia de una superestructura exterior consistente en una especie de montículo, pero en la actualidad se ha comprobado que esa colina artificial estaba por debajo del nivel del suelo, de forma que o bien no tuvieron una construcción exterior visible, o ésta ha desaparecido por completo, pues por el momento no se le puede atribuir ningún resto conocido. El culto funerario se realizaba muy lejos del enterramiento, en los *Talbezirke, recintos del valle*. Se trata de enormes construcciones en el borde del desierto, de gruesos muros exteriores muy costosos, decorados con *fachada de palacio*, que dominarían con su monumentalidad la antigua ciudad de Ábidos. Se conocen muy mal³, pero sus elementos más significativos, desde la perspectiva de la evolución posterior de los complejos reales, parecen ser un montículo en el cuadrante noroeste, una hilera exterior de tumbas subsidiarias en los más antiguos y una flotilla de barcas que aún no se puede adscribir a ningún recinto concreto. Todos fueron destruidos hasta el nivel del suelo. Sólo se ha mantenido completo el último construido, aunque las recientes excavaciones parecen haber localizado, bajo las casas de un poblado en uso, uno más antiguo cuyo muros fueron también respetados y que dataría del reinado de Qaa, el último rey de la dinastía I. En consecuencia, se ha planteado la posible existencia de un modelo de destrucción-reutilización continua de estos edificios. Según

² En las tumbas de Umm el-Qaab ha trabajado un equipo alemán dirigido por Kaiser y Dreyer, mientras que los *palacios funerarios* están siendo reestudiados por la Pennsylvania-Yale Expedition bajo la dirección de O'Connor y Simpson.

³ Aunque sus escasos restos fueron excavados por Peet, Ayrton y sobre todo por Petrie, a comienzos del siglo, su emplazamiento e identificación se hicieron sobre el plano, medio siglo más tarde, por Kemp, Abydos..., quien los denominó *palacios funerarios*. Sólo el de Khasekhemuy, conocido como Shunet el-Zebib, se ha conservado, y bastante bien, hasta una altura de varios metros.

éste, a la muerte de un rey, se habría desmantelado el *palacio funerario* de su antecesor, lo que habría podido suponer el traslado de los cultos precedentes al nuevo recinto, hasta que el ciclo fue interrumpido por el advenimiento de una nueva familia⁴. Esto implica que, en cierta manera, los *Talberzirke* habrían actuado como lugar de culto de la dinastía.

Dejando aparte el complicado simbolismo de los edificios del rey Dyeser -para los que no hay ni precedente ni paralelos- y los otros conjuntos de la dinastía III, los elementos principales del complejo funerario parecen quedar constituidos desde las construcciones de Meidum. Hasta donde hoy conocemos, las tumbas reales anteriores, con sus pirámides escalonadas como elemento más significativo, se caracterizan por englobar todos sus edificios dentro de un recinto compacto, protegido por un importante muro y construido sobre la meseta⁵. A fines de la dinastía III o comienzo de la IV, se produce una ruptura en esta concepción arquitectónica que refleja, sin duda, una transformación ideológica paralela. En qué momento concreto podemos fechar esos cambios es objeto de un difícil debate, pues depende de quién sea el destinatario de la pirámide de Meidum. Si bien no hay duda que el monumento fue concluido por Snefru -aunque no sabemos en qué estado se encontraban las obras cuando él se hizo cargo de su finalización-, la mayoría de los autores se inclinan por suponer que éste lo hizo por piedad filial, y que se trata de la tumba de su padre Huny. De éste se conoce un buen número de pequeñas pirámides escalonadas a lo largo del valle del Nilo, que parecen establecer una especie de red de soporte de la tumba principal, pero desconocemos con certeza dónde podía estar enterrado. Como de Snefru, por el contrario, tenemos al menos tres grandes pirámides, se ha terminado por aceptar que al menos una de ellas es la de su padre, que él concluyó por respeto al progenitor. Sin embargo, esto supone olvidar que los textos antiguos denominan al

⁴ Baines, *Origins...*, 140.

⁵ No obstante, a través de una lectura topográfica del lugar, Labrousse ha planteado la posibilidad de que los arquitectos de Unis hayan usurpado una parte de la calzada de Dyeser así como su templo del valle, lo que presupone que el complejo de este rey estaba equipado también con estos elementos. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 75. Sin embargo, es curioso que en su propia publicación del templo bajo de Unis -editada junto a A. Moussa el mismo año que la obra anterior- no haya mencionado esta posibilidad ni reconozca restos de una construcción anterior entre los conservados de la dinastía V.

lugar *Dd-Snfrw*, de donde otros autores prefieren también considerarlo como destinatario de este monumento⁶.

En Meidum, algunos componentes del complejo funerario real están presentes sólo en estado embrionario, o no se han conservado como para conocerlos en detalle, de modo que el primer conjunto que conservamos entero y reconocible es el de Quefrén, donde cada estructura contiene en su diseño todas las características básicas que se fijarán de una forma más representativa en las pirámides de Abusir. Hasta tal punto había quedado establecido el tipo de enterramiento real, que durante el reinado de Shepseskaf -cuya tumba es la última conocida de la dinastía IV-, en el que la pirámide es sustituida por una construcción en forma de sarcófago, el resto de los edificios del complejo no sufre variaciones significativas⁷. A partir de ese momento, las variaciones serán ya sólo de detalles, debidas sobre todo a razones topográficas. Sólo la decoración, a pesar del mal estado en que se ha conservado, parece presentar innovaciones significativas en la dinastía VI. Las construcciones de Pepy II se señalan siempre como el prototipo del complejo funerario en su fase final y más desarrollada.

II.1. Los elementos arquitectónicos de un complejo funerario real y sus programas iconográficos

Entre 1898 y 1904, las excavaciones de Ludwig Borchardt en Abusir⁸ permitieron reconocer por vez primera un complejo funerario real del Reino Antiguo. Templo bajo, calzada, templo alto y pirámide se han convertido en la definición clásica de los diferentes edificios que, en sucesión continua, componen la tumba de los monarcas antiguos. Sus dotes de dibujante le permitieron plasmar los resultados de su trabajo en una reconstrucción ideal de la meseta en la dinastía V que se ha convertido

⁶ Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 39.

⁷ Lo mismo sucede con la tumba de la reina Khentkaues, que figura un sarcófago sobre un alto podio cuadrado. El templo funerario se mantuvo, aunque excavado en el núcleo rocoso que servía de base a la tumba, y no aparece así al exterior como una edificación anexa. La calzada que salía de él puede utilizarse para suponer la existencia de un templo en el valle.

⁸ El templo solar de Niuserre se excavó entre 1898 y 1901 y las pirámides en los años sucesivos.

en cierta manera en la imagen prototípica de todas las necrópolis reales de ese momento (figura 4). Sin embargo, su énfasis en los aspectos arquitectónicos ha impedido reconocer la importancia que para la función de estos complejos tenían otros elementos menos significativos, que también han de tenerse en cuenta.

Paralelamente a estos trabajos, en el curso de unas labores de consolidación de las mastabas y tumbas al sur del complejo de Dyeser en Saqqara, Barsanti llevó a cabo una serie de excavaciones en el entorno de la pirámide de Unis. En ellas salieron a la luz los restos de su templo alto, lo que permitió hacerse una idea más precisa de la arquitectura de esta parte de los conjuntos funerarios, además de confirmar que no eran privativos de la necrópolis de Abusir.

A partir de ese momento, la excavación de las necrópolis reales ha ido identificando los diferentes edificios ya conocidos, de aspecto externo y distribución de los espacios interiores muy variables. Al mismo tiempo ha permitido añadir nuevos elementos que no fueron reconocidos en las excavaciones más antiguas -barcas y sus simulacros, capilla septentrional, muro de cierre, pirámide secundaria, complejos de las esposas reales- que obligan a componer una historia arquitectónica y funcional de estos conjuntos mucho más complicada que la que sugirió su primer descubrimiento.

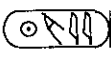
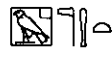
No se sabe cómo denominaban los egipcios el complejo funerario real; las únicas propuestas en la bibliografía actual se basan en meras alusiones, que no han sido investigadas a fondo. Bennett propuso, a partir de los nombres de las pirámides de Shepseskaf y Userkaf, que *st* podría designar el lugar en su conjunto⁹. Sin negarlo ni aceptarlo explícitamente, Stadelmann ha supuesto que la denominación del complejo podría ser *r3-š*, según se explica en el siguiente apartado.

⁹ Bennett, *Pyramid...*, 175.

II.1.1. El templo bajo o templo del valle

Los egiptólogos le aplican nombres muy variados. En francés el más habitual es el de *temple d'accueil*¹⁰, *templo de recepción*; en inglés, *Valley Building*¹¹, *edificio del valle*; en alemán, *Taltempel*¹², *templo del valle*.

Acerca del término con el que lo designaban los egipcios no hay ningún acuerdo.

Goedicke estudió una serie de inscripciones reales de fines del Reino Antiguo en las que se menciona un *r3-š*, y llegó a la conclusión de que éste podría ser el nombre para el templo del valle. La razón está en que en estas inscripciones el lugar se relaciona o bien con un santuario-*mrt*: , *hm-ntr mrt n(y)t r3-š mry-r^c*, *sacerdote del santuario-mrt del r3-š de Meryre (Pepy I)*, o bien con Hathor. El autor alemán toma estas relaciones como una base segura, pues durante ese periodo tanto uno como otra parecen ligados muy estrechamente, de manera que *mrt* designaría una capilla de la diosa en el interior del *r3-š*. Otras inscripciones permiten suponer que la *mrt* de Hathor está en el interior del complejo funerario¹³ y que *r3-š* es una construcción real junto a la pirámide y el templo solar y que está también conectada con el palacio, que se encuentra en sus proximidades¹⁴. A su vez, el título sacerdotal , *hmt-ntr hwt-hr m mrt n(y)t d3dw ppy*, *sacerdotisa de Hathor en el santuario-mrt del d3dw de Pepy*, permite una cierta identificación entre *r3-š* y *d3dw*. Éste es una edificación con columnas, con puertas y apto para el trabajo. En consecuencia, el santuario-*mrt* hay que buscarlo en un edificio-

¹⁰ Por ejemplo, Labrousse / Moussa, *Le temple...*

¹¹ Edwards, *The Pyramids...*, seguido por la mayoría de los autores anglófonos. Salvo mención específica, ésta es la obra que se utilizará en todos los casos como base para establecer la terminología inglesa.

¹² Stadelmann, *Die ägyptische...* Salvo referencia contraria, ésta es la obra que tomo como base para establecer el nombre alemán de los diferentes elementos del complejo funerario.

¹³ Urk. I, 61, 1-2 : *mrt ntt hr š n pr-3*.

¹⁴ Piedra de Palermo, anales de Sahure, año 5: Hathor en el *r3-š* de Sahure. Breasted, *Ancient...*, I, 69.

portada, lo que permite relacionarlo con el templo del valle, y éste, por tanto, con el *r3-š* al que pertenece la *mrt* en las primeras inscripciones mencionadas¹⁵.

Posener-Krièger rechaza esta posibilidad, pues el término aparece recogido como lugar de procedencia de las ofrendas para el culto diario en el templo de Neferirkare-Kakai. Si bien podría aceptarse que los alimentos llegaran al templo alto *desde el templo bajo*, el recorrido que habrían de hacer incluye en ese caso un regreso al punto de partida, pues el término no aparece al final del trayecto que siguen las ofrendas, lo que resulta no sólo ilógico y muy complicado, sino sobre todo antieconómico¹⁶.

Stadelmann ha desatendido en parte la crítica de Posener-Krièger, y ha defendido que *r3-š* denominaría al conjunto del complejo funerario, mientras que el nombre egipcio genérico para el templo del valle sería *mrt*, a partir de *mrwt*, *orilla*, *puerto*¹⁷. Este sólo aludiría a una parte de sus funciones. A los otros usos en que fue empleada la construcción harían mención otras posibles denominaciones como: *pr-šndt*, *la casa de la acacia*, *w^cbt* e *ibw*, que serán analizadas en el capítulo III.1, o *pr-nfr*, *la casa del rejuvenecimiento*¹⁸.

El templo del valle es el edificio de entrada, por el este, al complejo funerario real. Está situado en el borde del desierto, junto al valle aluvial, de forma que entre sus elementos constitutivos deberíamos incluir también el puerto fluvial que se construye para acceder a él desde el Nilo. Estaba constituido por un canal de derivación desde el río, un gran estanque y varias rampas y muelles. Desgraciadamente, no se suele tener en cuenta estas construcciones portuarias como integrantes del complejo funerario real, y su estudio ha sido desatendido con relación a los elementos arquitectónicos. Por otra parte, su análisis arqueológico presenta mayores inconvenientes debido a la subida de la capa freática en Egipto, que ha dejado algunas de estas obras de acondicionamiento

¹⁵ Goedicke, *Königliche...*, 70-71.

¹⁶ Posener-Krièger, *Les archives...*, 617.

¹⁷ Stadelmann, s.u. Taltempel, 189.

¹⁸ Stadelmann, s.u. Taltempel, 192, n. 3. Para *pr-nfr* véase también Donohue, *pr-nfr*, 148.



por debajo del nivel del agua subterránea. Por ahora, las documentadas con más precisión son las de Unis¹⁹ y Pepy II.

Ninguna de las tumbas reales de la dinastía III presenta esta construcción en el valle (*cf. supra*, n. 5). El más antiguo de estos templos del que tenemos noticia es el de Meidum. Una excavación completa de este edificio no ha podido aún realizarse por las condiciones del subsuelo, debido a la subida de la capa freática. Se le supone un diseño muy simple, básicamente por comparación con el reducido tamaño del templo adosado a la pirámide²⁰.

En 1990 se descubrió, entre las viviendas situadas al pie de la gran pirámide, un pavimento de basalto negro verdoso que había pertenecido, por lo que hoy ya sabemos, al templo bajo de Queops. Aunque estos restos están a 4,5 m bajo el nivel del suelo actual, no hay muchas esperanzas de que haya podido conservarse casi nada, pues los bloques debieron de ser buscados desde la Antigüedad para otras construcciones, como indican los estratos con restos de cerámica romana sobre el suelo del Reino Antiguo. Al menos se ha confirmado así su emplazamiento, al tiempo que se ha documentado, en su lado meridional, un ancho muro de adobe de cerca de 8 m de grosor, lo que es indicativo del tamaño que debió de alcanzar el edificio²¹.

Solamente conocemos la planta -y en algunos casos es muy hipotética- de seis templos del valle, los de Quefrén, Mikerino, Sahure, Niuserre, Unis y Pepy II. Todos son muy diferentes entre sí, pero al menos los de las dinastías V y VI presentan algunos rasgos arquitectónicos y de su programa iconográfico semejantes. No obstante, la generalización presenta dificultades.

¹⁹ La mayor parte del puerto está aún bajo derrubios. Los restos liberados permiten, no obstante, restituir una rada septentrional y otra meridional. El conjunto quedaba limitado por unos altos muros al norte y oeste. Sobre ellos, Labrousse y Moussa restituyen un camino de ronda a una altura de 4 codos (2,10 m), que aislaría por completo el desembarcadero respecto a la zona colindante, incluso visualmente. Aunque el puerto del sur no ha sido reconocido más que a través de prospecciones geofísicas, es posible que ambos estuvieran separados por un dique que pudo alcanzar la altura de la terraza sobre la que se construyó el templo. Este dispositivo aislaría por completo la rada meridional, lo que obliga a pensar en algún tipo de puente que permitiera la entrada de agua y de barcos hacia él. Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 14-22.

²⁰ Edwards, *The Pyramids...*, 96.

²¹ Hawass, *The Programs...*, 224-225.

Con la dinastía V asistimos a una rápida formalización del templo bajo, bastante diferente respecto a sus predecesores. Se hace mucho menos imponente en volumen, reducido a simples pórticos columnados de recepción, precedidos por los muelles y las rampas de acceso. Sin embargo, lo que pierde en impacto visual lo gana en valor simbólico, como puede deducirse por la elección de los materiales y la decoración con relieves de sus muros interiores. Aunque ninguno de los conservados sea igual a los demás, todos mantienen unos elementos comunes y una distribución muy similar de los espacios.

Para no repetir unas descripciones que pueden encontrarse en algunos libros de arquitectura egipcia, el análisis se centrará en el templo bajo de Unis (figura 6), pues es el menos conocido debido a lo reciente de su publicación, ejemplar desde el punto de vista del estudio arquitectónico. El complejo sistema de muelles y de rampas da acceso a tres grandes pórticos de entrada, en las fachadas norte, sur y este, que ocupan, junto a los dos vestíbulos que los unen, dos tercios del edificio. Sus columnas imitan palmeras datileras con sus ramas atadas en un haz vertical y, a media altura, esculpidos en un marco rectangular, el nombre y los títulos del rey en jeroglíficos rellenos de pintura, un modelo que se repite desde el templo de Sahure. Son de un solo bloque de granito y se suponen de 10 y de 15 codos de altura -en los pórticos laterales y fachada, respectivamente-. Son las más grandes documentadas en el Reino Antiguo, lo que da una idea precisa del cuidado en la construcción y el valor simbólico que se otorgaba a este edificio. El interior se componía, exclusivamente, de los dos vestíbulos ya mencionados, ocupando el eje norte-sur, unidos a una antecámara de la que partía la calzada en el muro occidental. Hacia el sur de esa sala se ha reconstruido una cámara de culto con tres nichos igual que la de Niuserre, pues las medidas coinciden²², y unos almacenes, pero son todos hipotéticos, ya que el enlosado -la única guía para reconstruir la planta- estaba perdido en toda la zona suroeste²³.

²² Labrousse y Moussa plantean que el aparente desplazamiento del eje de circulación hacia el norte en el templo de Pepy II podría deberse a una ubicación en el centro del edificio de un santuario, que creen posible reconstruir en la sala alargada que sigue al vestíbulo. Según ellos, el estado incompleto de los restos permite dividir ésta en una antecámara estrecha que serviría como lugar de paso y la cámara de culto al sur. Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 60, n. 63.

²³ Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 25-65.



De la decoración sólo se ha podido reconocer algunos techos con estrellas en los pórticos y dos inscripciones. Una de ellas corresponde al dintel de la puerta del pórtico norte en la que, frente al nombre de Horus del rey, puede leerse, hacia el oeste *Nekhbet, señora de la capilla de Nekhen* y hacia el este [*Uadyet, _ (señora) de [Pe y D_ep, señora de la capilla Per-nu,* y en el centro de la composición *¡Pueda ella dar vida y poder!*]²⁴ El determinativo de ambas diosas ofrece a los serekhu de ambos lados el anillo-*šn*²⁵. La otra se encuentra sobre la columna occidental del pórtico sur y en ella el rey es calificado como amado por Nekhbet²⁶.

El programa iconográfico de los templos bajos durante el Reino Antiguo se desconoce aún en buena medida. Se ha podido determinar los temas, pues se repiten con pocas excepciones en los fragmentos de relieve aparecidos en la excavación de estos edificios, pero resulta imposible determinar a qué sala pertenecen. No se ha encontrado ningún muro con altura suficiente para conservar alguna decoración en su lugar original y el material está tan revuelto que su lugar de hallazgo tampoco es concluyente.

De los templos de Quefrén y Mikerino no se ha conservado decoración parietal alguna, por el que el programa iconográfico parece limitarse a estatuas. En el primero pudo haber hasta veintitrés, una por cada hueco en el suelo junto a las paredes, de las que el ejemplar más famoso es la del Museo de El Cairo. En el del segundo rey se encontraron cinco grupos completos -las famosas tríadas del Museo de El Cairo- y muchos fragmentos de otras. Es difícil saber cuántas formaban el conjunto original, pues las más pequeñas pudieron crearse en épocas posteriores. Había al menos siete tríadas, pero el número total es muy discutible. Están formadas por el rey, Hathor y la diosa de un nomo del Alto Egipto, al menos en todos los casos identificados. En cuatro en las que es reconocible el tocado real, es siempre la corona de esta misma mitad del

²⁴ También la fachada del templo de Quefrén presenta dos puertas, cuya única decoración debieron de ser las bandas de inscripciones con los nombres y títulos del monarca en torno a las jambas y al dintel. De la septentrional se han conservado las palabras *amado de Bastet, que viva eternamente*, y de la meridional *amado de Hathor*. Edwards, *The Pyramids...*, 96.

²⁵ Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 43. En la figura que acompaña al texto ellos reconstruyen el conjunto de la puerta con el nombre completo de Unis y el epíteto *amado de Bastet*, porque éste es también el que recibe Quefrén en la puerta septentrional de su templo del valle.

²⁶ Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 49.

país. Hawass sugiere que debían de formar un conjunto con una finalidad precisa, pues el contacto de Hathor con el rey se hace en todas de una manera diferente. El programa podría incluir también los nomos del Bajo Egipto, incluidos entre los muchos fragmentos imposibles de identificar con más precisión²⁷. La hipótesis es probable si tenemos en cuenta el tamaño del patio, un elemento extraño en los templos bajos, donde él las sitúa, en el que podría tener cabida un número muy elevado, y cuya finalidad habría sido, según Hawass, enfatizar el lazo del monarca con Re. Las imágenes de Hathor en las tríadas, con el disco sobre la cabeza, serían un testimonio adicional de esa conexión. La antecámara que precede al santuario daría resguardo a cuatro estatuas sedentes del rey, mientras que en el primer vestíbulo estaría la estatua con la esposa real.

Tres son los templos en que los fragmentos de decoración son suficientes para determinar al menos los temas representados, Sahure, Unis y Pepy II. En el de Sahure se consideran decorados tanto el pórtico como la única cámara interior. En el de Unis no se ha podido establecer ninguna hipótesis sobre la ubicación de los relieves. Jéquier pensaba que en el de Pepy II sólo la sala hipóstila tenía relieves, pues consideraba de escasa importancia las dos salas que la siguen. Sin embargo, la interpretación de Labrousse / Moussa otorga a éstas, en especial a la central, una relevancia que las hace también dignas de ornamentación esculpida.

Los temas son de un simbolismo muy significativo:

Rey amamantado por Sekhmet.

Escenas de caza real en los pantanos, de aves e hipopótamos, en uno de los pórticos de Sahure, aunque sin acuerdo en cuanto a su ubicación.

Festival-*sed*, con escenas como la carrera ritual o las divinidades entregando al rey la palma-*rnpt* que simboliza los millones de años otorgados por la ceremonia.

Desfiles de divinidades, dispuestas sobre varios registros, que se dirigen hacia el monarca.

²⁷ Hawass, *The Programs...*, 235. De todas formas, el conjunto de estatuas no tenía por qué cubrir el total de los nomos, pues tampoco lo hacen las representaciones de las fundaciones piadosas en los relieves de los templos.



Procesiones de personajes inclinados, en actitud respetuosa ante el rey. Se pueden asociar a los desfiles de dioses ya mencionados o a escenas de navegación.

Procesiones de portadores de ofrendas -una escena frecuente en todos los elementos del complejo-. Personifican a los nomos en que se encuentran las fundaciones piadosas o a éstas mismas. En el de Sahure cubrían una gran superficie de al menos dos paredes, posiblemente, la meridional de la cámara interna y la suroccidental del pórtico principal. En el mismo contexto, incluso tal vez con alguna relación física, se encuentran los fragmentos con una procesión de bueyes, destinados al sacrificio cultural. Se ha podido atribuir una a los templos de Queops²⁸, Sahure y Unis.

En la cámara interna (Sahure y Pepy II) se muestra al rey, como esfinge y león con cabeza de ave, pisando a los enemigos tradicionales del país que caen ante él y, a continuación, conduciéndolos como cautivos ante los dioses. Como se verá más adelante, se trata de una versión de la imagen clásica del rey dominando el caos.

Escenas de navegación. Una de las imágenes más conocidas del Reino Antiguo es la llegada de la barca real al propio templo bajo de Sahure, que Borchardt ha situado en la pared norte de su sala interior, pero hay dudas respecto a esta ubicación. Entre los bloques reutilizados en la pirámide de Amenemhat I se encuentra una réplica exacta de esta imagen, en peor estado, que podría atribuirse, sin seguridad, al templo de Unis, donde se han localizado otros fragmentos del mismo tema. La coincidencia informa sobre la existencia de modelos que los escultores podían reproducir en diferentes momentos. En otro bloque de Lisht la barca aparece acompañada por grupos de diez hombres, más su jefe, corriendo a lo largo de la orilla del canal por el que se desplaza la nave. En otro de Unis, tumbado sobre la cubierta, se representa a un personaje con la vestimenta típica de los *medyau* cuando trepan al mástil. Por el contexto, es evidente que no se trata de la llegada del sarcófago al templo durante los funerales.

²⁸ En un bloque reutilizado en la pirámide de Amenemhat I en Lisht. Labrousse / Moussa, *Le temple...*, 78, n. 27.

II.1.2. La calzada

Chaussée, *causeway* o *Aufweg*, los términos con los que se denomina este elemento en las lenguas modernas vienen a significar todos lo mismo. En contraste, no parece que ningún autor contemporáneo se haya planteado cuál sería el nombre que le daban sus constructores egipcios.

Todas las calzadas son de un tipo muy similar. Las únicas que conocemos en todo su recorrido son las de Quefrén, Sahure y Pepy II, aunque en un estado muy degradado, como todas las demás. Se trata de un corredor que une el templo del valle con el templo alto o su muro de cierre. La más antigua, en Meidum, está excavada en la roca con un suelo de barro apelmazado sobre un lecho de lascas de caliza, pero ya en la dinastía IV se construyen con grandes losas de caliza o de basalto. En ocasiones se apoya sobre una base de mampostería que le permite salvar las hondonadas manteniendo una pendiente constante. Su trazado no siempre es en línea recta; algunas muestran uno o más cambios de dirección para reducir el gradiente o aprovechar la pendiente natural del terreno y evitar complicaciones constructivas²⁹. Estas libertades en el recorrido son las principales responsables de que algunas calzadas no lleguen a las construcciones de la meseta a través de su lado oriental sino del lado norte, como en la romboidal de Dahshur, o en la de Redyedef.

Desde la pirámide de Meidum, se intenta solucionar el problema del acceso al complejo piramidal sin tener que entrar en el templo bajo y subir desde el valle, mediante puertas a los dos lados de la calzada en su extremo superior. Sus altos muros suponían también un impedimento para la circulación, que podía solucionarse con la creación de pasos subterráneos que asegurasen la comunicación entre ambos lados, como el documentado en la de Queops³⁰.

Las más antiguas no presentaban techo y estaban bordeadas por dos muretes. Así, en Meidum, los restos de la hilera superior presentan la superficie redondeada, lo que confirma que la calzada no estaba cubierta. El desarrollo de cubrimientos está

²⁹ Por ejemplo, en la pirámide de Redyedef, para utilizar un risco de la meseta y reducir la cantidad de piedra que había que emplear para elevar la base a la altura apropiada.

³⁰ Lauer, *Le temple funéraire...*, 246 y 248. Los pasos tenían 1,40 m de anchura.

ligado, al menos como una de sus causas, a la aparición de decoración escultórica en sus muros interiores, que consistía en bajorrelieves pintados. Los más antiguos de los que tenemos noticia son los de Queops, conocidos a través de una mención de Heródoto cuando describe el complejo funerario³¹. La referencia fue rechazada por la mayoría de los investigadores, argumentando que ya habría sido bastante complicada la talla en escuadra de piedras tan duras como las que se usaron en su construcción -granito o basalto- como para hacerlo aún más difícil con esculturas, hasta que en la excavación del templo alto aparecieron algunos restos de relieves. Éstos se usan ahora como argumento para no rechazar la afirmación del historiador griego sobre la calzada³².

Las calzadas de Niuserre, Sahure -probablemente- y Pepy II parecen haber estado decoradas en su comienzo con relieves que representan al rey como un león o un grifo pisoteando a sus enemigos. Esta decoración sería una continuación de la que aparece en el templo bajo. En la última se añade a Seshat copiando la lista de víctimas y el botín adquirido. Por el contrario, en el extremo superior, donde la calzada desemboca en el templo alto, también se esculpieron algunas escenas, pero éstas eran de carácter funerario: largas procesiones de servidoras cargando provisiones de los dominios reales para las ofrendas funerarias, y comitivas de divinidades avanzando hacia el rey, sentado en un trono.

En el contexto de los edificios de las dos últimas dinastías menfitas, la calzada de Unis queda por ahora como un documento único, y como tal, poco útil a efectos de establecer unas líneas generales de evolución. Los relieves, de factura muy cuidada, cubrían todo el interior del corredor en sus 660 m de recorrido, pero se conservan en una mínima parte. El techo aparecía pintado en azul, con estrellas esculpidas y pintadas en amarillo.

³¹ "(La calzada), además, está compuesta de bloques de piedra pulimentada que tienen figuras esculpidas". Hdt. II, 124, 4. Traducción de C. Schrader. Madrid, Gredos, 1977.

³² Aceptada por muchos autores. El más reciente es Hawass, *The Programs...*, 226, que admite también la decoración y cubierta en la calzada de Quefrén.

II.1.3. Las barcas y sus simulacros

El enterramiento de barcas apropiadas para la navegación, aunque no es infrecuente en las grandes mastabas de la dinastía I, parece haber quedado limitado durante el Reino Antiguo a los complejos reales. El problema que plantea es si alguna de estas barcas puede haber sido usada en el momento de los funerales, o si su finalidad es únicamente simbólica y están destinadas a proveer al rey difunto con un medio de transporte para sus desplazamientos celestes. Esta segunda posibilidad es fundamental para nuestro estudio, pues su simbolismo las emparentaría directamente con el contenido y el significado de los TP.

Desde 1991 sabemos que su antigüedad hay que retrasarla casi en medio milenio, pues si hasta entonces los ejemplos más antiguos eran del reinado de Queops, en ese año se encontró en Abidos, junto a los *palacios funerarios* tinitas, una verdadera flota de doce ejemplares. Se trata, por tanto, de uno de los elementos más antiguos del enterramiento real en Egipto. Sin embargo, estas *tumbas de barcas* -como las denominó O'Connor- no guardan mucha relación con las posteriores en su aspecto externo, aunque es muy probable que su significado se mantuviera similar. En Abidos estas barcas están depositadas sobre la arena del desierto, tras rebajar ligeramente el lecho sobre el que se apoyaban para mejorar su asiento. Después se han recubierto, hasta el borde superior, con varias hileras de adobe que las protegen por los lados, con unos ensanchamientos en proa y popa que no cumplen ninguna función práctica, si no es la de resaltar más esas partes. La masa resultante se cubrió con un enlucido blanco³³. Aunque han aparecido junto al recinto de Khasekhemuy, la estratigrafía sobre la que se apoyan parece anterior, tal vez de la dinastía I, aunque no se puede afirmar nada por ahora con mayor precisión³⁴.

³³ O'Connor, Boat..., 9-14.

³⁴ O'Connor, Boat..., 14.

II.1.3.1. Barcas en los complejos funerarios de la dinastía IV

No se han documentado otras barcas hasta las grandes fosas abiertas en el suelo rocoso alrededor de las pirámides de la dinastía IV. En el complejo de Queops se han descubierto cinco fosas, dos en la cara meridional de la pirámide, dos en la cara oriental a ambos lados del templo alto y otra en paralelo al lado septentrional de la calzada; su tamaño puede ser impresionante, pues alcanzan 100 codos (52,40 m) de longitud³⁵. Otras cuatro han aparecido en torno al templo alto de Quefrén, dos a cada lado, y una mayor, al sur, en paralelo a la cara oriental de la pirámide. Por último, en la pirámide de Dyedefre, en Abu Roash, se ha localizado también una posible fosa con forma de barca, de 37,50 m de longitud, en el lado sur de la cara oriental de la pirámide; sin embargo, como este complejo se terminó precipitadamente, con adobes, no es posible hacerse una idea de cuál habría sido el proyecto original. Lo significativo es que, a pesar de su conclusión acelerada, se realizara al menos una fosa de barca.

La ubicación no parece seguir una norma precisa, pues mientras que las dos fosas meridionales de Queops están bajo su muro de cierre, las de Quefrén están en el exterior del recinto funerario y para la dinastía V tenemos noticia de algunas en el interior del peribolo.

En cuanto a su interpretación, apenas podemos decir nada que no sea hipotético. En primer lugar, ni siquiera tenemos seguridad de si estamos ante cavidades para guardar en ellas las barcas desmontadas -como es el caso de las dos famosas de Queops, encontradas en la década de los cincuenta, una de las cuales se ha remontado *in situ* tras un proceso de restauración-, o si se trata de excavaciones que en sí mismas representan las barcas, como defienden algunos autores, pues muchas se han encontrado sin techumbre y totalmente vacías de restos coetáneos a su realización, aunque éstos han podido perderse desde entonces.

Cada autor que se ocupa de ellas propone una interpretación diferente. Ni siquiera hay un acuerdo respecto a si los dos ejemplares conservados, al menos el que podemos ver remontado, es o no una barca solar. En principio, el tema había quedado

³⁵ Lauer, *Le temple funéraire...*, 253.

zanjado con el artículo de Cerny en el que la consideraba como una estilización en madera de las barcas de papiros usadas en la vida cotidiana del rey. Comparada con los modelos y representaciones de *barcas solares*, carece de sus elementos más característicos, que son los objetos simbólicos de su cubierta y el telón o estera que cuelga de su proa y que parece derivar de las barcas reales tinitas³⁶.

Su número hace imposible, según Cerny, su significado solar. Las barcas de Re son dos, no cinco, *m^cndt*, para viajar por el día, y *msktt*, para viajar por la noche. Como la remontada estaba dirigida hacia el este, este autor plantea la posibilidad de que la occidental lo hiciera hacia el oeste y que las dos de la cara oriental de la pirámide tuvieran sus proas colocadas una hacia el norte y hacia el sur la otra. De esta manera tendríamos cuatro barcas orientadas a los cuatro puntos cardinales, preparadas para que el rey pudiera elegir cualquier destino. El quinto barco no podría ser más que el que se utilizó para remontar el cuerpo del rey desde el valle, halado por la calzada (*hauled up the causeway*) y enterrado junto al templo una vez que se había desembarcado al rey, pues no podía ser ya utilizado para ningún otro uso³⁷. El que las barcas de Quefrén no tengan la misma orientación, pues cuatro están E-W no incomoda a Cerny, que mantiene su sugerencia: cuatro para los viajes por él más allá y la quinta usada en el entierro.

En opinión de Hawass las barcas de Queops -y su continuación por Quefrén- están relacionadas con su deificación como Re. Sin embargo su hipótesis, por falta de explicación, queda oscura. Él cree que las del lado meridional eran barcas solares para Queops como Re, mientras que las fosas orientales eran para barcas que relacionaban al monarca con Horus, pues sus ejes se orientan N-S y el rey, como manifestación de este dios, tenía un poder que se extendía del Alto al Bajo Egipto. Su ubicación junto al templo alto sugiere una relación con las actividades del soberano en su palacio. La quinta barca puede haber estado en relación con el culto a Hathor. Ni añade más

³⁶ Cerny, A Note..., 76.

³⁷ Cerny, A Note..., 77-78.



explicaciones ni especifica tampoco qué pueden significar los cambios en la pirámide de Quefrén, por lo que tenemos unas hipótesis muy sugerentes pero sin desarrollar³⁸.

Aunque no suele tenerse en cuenta para la interpretación de estas barcas, hay que recordar que algunas esposas de Queops tenían también una barca en el lado meridional de sus pirámides³⁹ y aparece otra en la tumba de Khentkaues, posible esposa de Shepseskaf.

II.1.3.1. Barcas en los complejos funerarios de las dinastías V y VI

Con la dinastía V parece que se establece un nuevo programa, si los ejemplos de que disponemos se pueden considerar suficientes para una generalización. En los tres casos sólo se documentan dos barcas por enterramiento. Además, resulta conveniente recordar que hay referencias a la construcción de barcas de adobe junto a los templos solares, sin que se pueda afirmar que hubiera en ellas una barca auténtica emparedada en su interior. Estas barcas solares podrían ser un complemento a las del complejo funerario.

El primer caso se descubrió a partir de una referencia textual en los papiros de Abusir. Uno de ellos incluye la visita rutinaria de inspección de las diferentes salas del complejo. Al llegar al patio de la pirámide, se menciona una *barca del norte* y una *barca del sur*. Sabemos por la piedra de Palermo, que Neferirkaré hizo construir varias barcas solares para su templo solar, dos de cobre y una seguramente de adobe, en el año 11 de su reinado⁴⁰. Sin embargo, éstas del patio de su pirámide no aparecen

³⁸ Hawass, *The Programs...*, 227-228. Aunque no aparezca ninguna nota, es posible que su tesis, ya publicada pero a la que no he tenido acceso, sea más explícita.

³⁹ Para expresarlo con más precisión, en la septentrional no hay duda, mientras que la segunda barca puede adscribirse a cualquiera de las otras dos, y en ese caso podría estar en el lado norte de la meridional.

⁴⁰ "An 11. Emmurer le bateau-maât dans le coin méridional du sanctuaire solaire Sétibrê. Le roi de Haute et de Basse Égypte Néferirkaré a fait en tant que monument de lui pour Rê dans le sanctuaire solaire Sétibrê: 8 coudées de cuivre (pour) la barque de la nuit; 8 coudées de cuivre pour la barque du jour". Mientras que la primera sería una verdadera barca solar en adobe, la pequeña cantidad de cobre empleada en las otras dos indicaba que no podían ser más que reproducciones rituales de pequeño tamaño. Roccati, *La littérature...*, 51.

citadas en los anales, por lo que debe de considerarse que ellos las comprendían en el conjunto de gastos del complejo funerario.

Partiendo de la referencia del texto, la misión arqueológica checa de Abusir ha realizado a fines de los años setenta una prospección geofísica que ha permitido localizar y excavar parcialmente la mitad de una de ellas, junto al muro meridional del peribolo, en su eje N-S preciso. Se trata de una gran construcción de más de 30 m de longitud, diseñada en forma de barca. En su interior guardaba una de madera, pero no se ha conservado nada de ella. No se ha encontrado la barca septentrional, a pesar de que las reglas de simetría que imperan en muchos de estos edificios sugieren que debería encontrarse en el eje opuesto, junto al muro septentrional de la pirámide⁴¹. La referencia en los papiros supone un inconveniente para considerar este tipo de naves como barcas solares, pues en este caso sus nombres harían alusión, más bien, al día y a la noche. El que se califiquen como del norte y del sur invita a considerarlas más bien como embarcaciones de peregrinaje o barcas del estado.

El segundo ejemplo es el de las dos fosas para Unis, paralelas entre ellas y a la calzada, a mitad del recorrido de ésta y no en la parte alta del complejo como en todos los otros casos conocidos. El interior está revestido por una mampostería de piedra un poco irregular. La única completa es larga de 75 codos y de 12,5 de anchura, pues la meridional está en parte perdida, aunque es similar, algo más estrecha y tal vez un poco más larga. Pueden considerarse grandes; Goyon ha calculado que duplican el tamaño de las que aparecen representadas en la propia calzada de este rey⁴². No podemos determinar si una estaba orientada hacia el este y otra hacia el oeste por el deterioro de la proa y la popa, que sobresalían del suelo. Goyon considera que su forma recuerda la de las barcas de transporte -fondo plano y paredes verticales, como la proa y la popa conservadas- y establece una diferencia con las fosas de Queops que contenían las barcas: éstas son paralelepípedicas, mientras que las demás son naviformes, por lo que

⁴¹ Verner, *Verlorene...*, 165-166.

⁴² Hasta donde los relieves egipcios puedan ser fiables para las proporciones. Goyon, *Les navires...*, 36.



han podido ser construidas como simulacros, para aparentar las embarcaciones de navegación celeste⁴³.

Por último, no podemos dejar de recordar otros hallazgos que pueden tener alguna relación con estas barcas, aunque a su vez ambos pueden ser diferentes entre sí, que son los modelos a escala reducida encontrados en los complejos funerarios de Neferefre y de Neit.

Las primeras son dos *barcas de culto* -así las define Verner- que, tras un pequeño fuego accidental en el ala occidental del templo funerario, fueron rociadas con arena y enterradas ritualmente en una de las cámaras del edificio. El hallazgo testimonia el cuidado con el que se realizó la ceremonia, con más de dos mil cuentas de cornalina, quizás originalmente engarzadas en un cordel, dispuestas alrededor de las barcas⁴⁴.

El segundo se trata de dieciseis ejemplares depositados en una fosa superficial, entre la pirámides de enterramiento y la secundaria, y recubiertas de tierra sin otra protección. Se dispusieron en horizontal, con las bordas adosadas, en un orden que se supone idéntico al de la ceremonia en que fueran utilizadas⁴⁵. Según Jéquier, se trataría de reproducciones de la flotilla empleada en los funerales de los reyes para transportar el cuerpo hasta el templo del valle. Como esta pirámide no tenía templo bajo ni calzada y estaba lejos de un canal -como el resto del complejo de Pepy II-, el traslado del cuerpo no podía realizarse por agua. Sin embargo, la ceremonia de transportar la

⁴³ Goyon, *Les navires...*, 37.

⁴⁴ Verner, *Verlorene...*, 142. Estas barcas no tienen ninguna relación con la suposición de Verner de que las dos cámaras estrechas a ambos lados de la cámara de ofrendas contuvieran dos barcas funerarias. *Verlorene...*, 140.

⁴⁵ Orden en la fosa, de sur a norte. En cabeza, cuatro barcas *funerarias*, es decir, naves esbeltas de proa y popa muy altas, acodadas y con los extremos verticales, pintadas en color verde. En su puente no hay vestigios de los objetos que tuvieran que llevar. No obstante, Jéquier supone que la mayor, en cabeza, llevaría el simulacro del sarcófago de la reina, la segunda la caja canópica y las dos siguientes mobiliario del ajuar. Les seguirían dos dahabias, barcas planas cubiertas, en las que se trasladaría la familia y personajes de rango; las dos barquillas planas no cubiertas, sin lugar donde apoyar ni mástil ni timones estarían destinados a otros personajes de importancia menor o sólo para el remolque. A continuación seguirían los cuatro grandes barcos de carga, para grano y otras provisiones alimenticias. Por último, dos navecillas ligeras, similares en forma a las cuatro de cabeza, cierran el cortejo. Las cuatro primeras rondan en torno a 1 m; las otras son algo menores, pero de tamaño similar entre ellas, lo que no debe de corresponderse con las dimensiones relativas de los originales. Jéquier, *Les pyramides...*, 40 para la ubicación en la fosa y 34-39 para los detalles de cada tipo de barca.

momia en barca hacia el Occidente se había implantado ya en los ritos funerarios, por lo que se consideraba necesario realizar un simulacro mediante modelos, con esta serie de pequeñas naves que representaban las que deberían haber sido empleadas para la travesía, en su orden preciso⁴⁶.

II.1.4. El templo alto o templo funerario

Este edificio, junto a la pirámide, es el más representativo del complejo funerario. Ha recibido denominaciones muy variopintas en los dos siglos de desarrollo de la Egiptología, aunque en los últimos años parece que hay un cierto acuerdo respecto a su significado y a la forma de denominarlo: *temple haut*⁴⁷, *templo alto*; *mortuary temple*, *templo mortuario*; *Totenopfertempel*⁴⁸, *templo funerario de las ofrendas*, *Totentempel*, *templo funerario*. En su análisis fundamental de la arquitectura del Reino Antiguo, Ricke ha dividido el edificio en dos mitades con nombres diferentes según su función, *Verehrungstempel*, *templo de veneración*, sería la mitad exterior, y *Totenopfertempel*, *templo de la ofrenda funeraria*, la mitad interior y más reservada.

Spencer considera que el término *rwt*, que en general significa puerta, podía utilizarse en el Reino Antiguo para denominar tanto las estelas de falsa puerta de una tumba como el *royal pyramid temple*⁴⁹. Sin embargo, ninguno de los dos ejemplos que ella utiliza como base resulta convincente; tampoco ha debido de parecérselo a ningún otro autor, pues no he visto que su propuesta sea recogida en ninguna obra posterior. La ausencia completa de comentarios a propósito del nombre egipcio del templo alto

⁴⁶ Jéquier, *Les pyramides...*, 39; aceptado sin variaciones por Edwards, *The Pyramids...*, 208.

⁴⁷ Lauer, *Le mystère...* Éste es el autor que uso como referencia para la nomenclatura francesa.

⁴⁸ Barta, *Die königliche...*

⁴⁹ Spencer, *The Egyptian...*, 198 y 224, n. 247. Los dos textos que menciona: Urk, I, 107, 2 y TP 2067b parecen aludir más bien a la estela. El primero corresponde a la famosa autobiografía de Uni: son los objetos que se van a realizar con el granito que él se ha encargado de ir a buscar a las canteras; en el ejemplo citado, *rwt* presenta un determinativo que dibuja, incluso con detalles, una estela; en el segundo, y por el contexto mismo del Spr., *rwt* (N.) puede entenderse como *la puerta del rey* Pepy II, o incluso mejor, *la estela de falsa puerta del rey* Pepy II, pues se alude a un rito de libación, sin necesidad de que se refiera al conjunto del templo funerario.

parece indicar que o no se tiene ninguna idea o, más bien, que no recibió ninguno. No obstante, conocemos el nombre de alguno de sus componentes, como se verá a continuación.

Si esta propuesta reciente no parece tener una base sólida, sólo queda la sugerencia ya antigua de Junker, en la publicación de sus excavaciones en Guiza, por la que el nombre egipcio del conjunto del templo funerario sería *hwt-ntr*⁵⁰. Goedicke ha aceptado explícitamente esta posibilidad.

Éste es el elemento que ha sufrido los cambios más significativos en su planta y en su aspecto general a lo largo del Reino Antiguo. Ninguno de los documentados es una réplica exacta de otro conocido, aunque a partir de Quefrén todos presentan cinco componentes fijos, cuya disposición se regulariza a partir de la dinastía V. Esta gran variedad supone una dificultad a la hora de relacionar los cambios arquitectónicos con el pensamiento religioso, pues supondría que las creencias egipcias habrían cambiado continuamente, en cada reinado, durante el Reino Antiguo. En consecuencia, la evolución religiosa no puede ser la razón para todas las variaciones en la planta de estos templos durante el periodo analizado. Las condiciones del terreno en el que se sitúan y un simple deseo de innovación arquitectónica han de tenerse también en cuenta.

Todos los templos altos están situados, casi sin excepción, en la fachada oriental de la pirámide, pero esto es debido a la localización -por motivos de simbología funeraria- de los complejos funerarios en el desierto occidental. Dada esta situación, la calzada llega siempre desde el valle y por tanto desde el este, y el templo se sitúa donde ésta desemboca.

II.1.4.1. *b3-k3k3i* a la luz de su documentación administrativa

La conservación de los papiros de Abusir se debe a un factor accidental. Cuando Neferirkare-Kakai murió su complejo funerario, de una concepción grandiosa, estaba aún inconcluso. Sólo la parte profunda del templo estaba terminada, incluso

⁵⁰ Junker, *Giza....* VI, 8.


decorada, por lo que fue su sucesor, Shepseskare, quien concluyó los almacenes meridionales, la sala septentrional, el gran patio, el vestíbulo y la entrada. Pero éste lo hizo con materiales más pobres, adobe para los muros y madera para las columnas que sostenían los techos y bordeaban el patio, que se pintaron para aparentar piedra -sólo sus basas eran de caliza-. Además, se apropió de la calzada y el templo bajo para su propio complejo funerario. Debido al escaso valor de la construcción, en periodos posteriores sus restos no atrajeron la atención de los buscadores de piedra, y el conjunto no fue revuelto y saqueado. Esto ha permitido la conservación del material cultural y administrativo que fue allí abandonado. Frente a las grandes construcciones de otros reyes, majestuosas pero mudas para nosotros, estas ruinas negruzcas, en otro tiempo cubiertas de un enlucido blanco, han conservado los archivos del templo, los que se guardaban como registro del control rutinario de todas sus actividades. Esta circunstancia permite una observación preciosa sobre la vida cotidiana en un templo del Reino Antiguo.

Los papiros de Abusir fueron encontrados en torno a 1893 por excavadores clandestinos, que los introdujeron en el mercado de antigüedades. La excavación de Borchardt sólo encontró algunos pequeños fragmentos que testimoniaron el lugar de procedencia de los demás. Buena parte de ese material se conserva en dos museos, Británico de Londres y Louvre de París. Su estudio fue iniciado en 1956 por P. Posener-Kriéger y J.L. de Cenival, al identificarse los fragmentos de El Louvre en sus almacenes, y ambos realizaron la edición de los textos en facsímil y transcripción en 1968, pero sólo Posener-Kriéger realizó la traducción y análisis en su tesis doctoral publicada ocho años después.

En los últimos años, se ha descubierto dos nuevos grupos de papiros. El primero, muy escaso, en el templo funerario de la reina Khentkaues; se trata de algunos pocos fragmentos que ya han sido publicado por Posener-Krieger junto al resto de la excavación. El segundo, sin embargo, llevará mucho tiempo estudiarlo, pues se trata de más de dos mil nuevos fragmentos aparecidos en su mayoría en los almacenes del

complejo inacabado de Neferefre, el hallazgo más importante de los muchos que ha realizado la misión checa de Abusir⁵¹.

Aunque en la administración del templo se usasen papiros desde el momento mismo de su construcción, la cronología de los que se han hallado se extiende desde Dyedkare Isesi -a cuyo reinado corresponde el grueso de la documentación⁵²- a Pepy II, lo que no impide que el templo continuase en funcionamiento algún tiempo más, del que no ha quedado testimonio⁵³. No se trata de un material único; los de Gebelein, coetáneos a éstos y en gran parte inéditos y los de Illahun, del Reino Medio, presentan una organización idéntica. Se trata de contabilidades rutinarias, pero es esa cotidianeidad lo que los hace para nosotros tan valiosos.

Resulta muy instructivo poder hacer coincidir el desciframiento de un grupo de papiros con los descubrimientos arqueológicos y situar en su marco los textos que han llegado hasta nosotros, pues al encontrarlos en el edificio mismo en el que fueron redactados -al que los documentos denominan , *b3-k3k3i*-, le conciernen directamente. En muchos casos es posible superponer la información dada por los textos y los datos arqueológicos y situar con precisión, en el lugar mismo en que tenían lugar, las actividades descritas, siguiendo los pasos del personal del templo, así como conocer la denominación egipcia de los diferentes espacios, que han sido puestos al descubierto por las excavaciones de la misión de la antigua República de Checoslovaquia. Esta circunstancia reviste una importancia fundamental para el tema de esta tesis, pues ha ayudado a determinar cuándo determinados términos se refieren a un espacio cultural terrestre y no a una parte del universo.

En las páginas siguientes se va a describir el edificio según los datos que aporten los papiros y su comparación con los restos conservados. Se procederá desde el exterior hacia el interior. La numeración de los distintos espacios se corresponde con la usada por Posener-Kriéger.

⁵¹ Sobre el descubrimiento y el estudio de los papiros de Abusir, véase Verner, *Verlorene...*, 157-170.

⁵² Verner lo explica por la necesidad de regular meticulosamente el funcionamiento de la necrópolis de Abusir al desplazar él su tumba a Saqqara sur, sin abandonar por completo ésta, pues en ella se enterró a los miembros más cercanos de su familia, altos oficiales y cortesanos. Verner, *Verlorene...*, 164.

⁵³ Posener-Kriéger, *Les archives...*, IX.

La ausencia de templo bajo y calzada dan al complejo de Neferirkaré un aspecto singular⁵⁴ (figura 5; los números y letras corresponden a los utilizados por Posener-Kriéger en la descripción que se va a comentar a continuación). Estaba precedido por un porche de adobe con cuatro columnas lotiformes que figuraban el edificio de recepción y que no aparece lógicamente en otros templos. Este pórtico debe de corresponderse con el *rwt h3t* de los papiros de Abusir⁵⁵.

Ante el templo se extendía una especie de terraza con suelo de barro, en pendiente suave, de algo más de 2,60 m de anchura, blanqueada con cal y terminada con un parapeto de adobe que corría ante toda la fachada, interrumpida en su centro por la entrada axial del templo. Cerca de ésta, en el sur, se ha encontrado un estanque en cuarto de círculo. Ningún papiro lo menciona. Ricke veía en él la evocación del Campo de Juncos celeste y restituye en el norte otro simétrico⁵⁶.

El pórtico de entrada abría sobre un vestíbulo. Su techo estaba sostenido por dos hileras de seis columnas lotiformes -*nhbt* en los papiros- con basas de caliza. Como el documento 31-32 especifica que el *pr-wrw*, la casa de los grandes, poseía doce columnas, y este número no se corresponde con ningún otro de los espacios columnados del templo, Posener-Kriéger identifica uno con otro sin posibilidad de duda⁵⁷.

Este espacio aparece mencionado en relación a otros complejos, pero no siempre presenta una forma idéntica. En el templo solar de Niuserre, Bissing y Kees habían creído poder reconocer el *pr-wrw* en el patio del festival-*sed*, de forma que los *wrw* serían los dioses presentes en la ceremonia. La identificación segura en *b3-k3k3i* permite rechazar esta interpretación. En el templo de Pepy II este elemento del

⁵⁴ Esta circunstancia es la que ha permitido la conservación de los papiros. En condiciones normales, los archivos de los complejos piramidales se mantenían en oficinas situadas junto a las viviendas de los sacerdotes y todas ellas se concentraban en las inmediaciones de los templos del valle, en las denominadas *ciudades de las pirámides*.


⁵⁵ Posener-Kriéger considera poco probable que *rwt h3t* haya podido significar *templo del valle*. Posener-Kriéger, *Les archives...*, 496. Ya hemos visto que Spencer considera que *rwt* podría ser el nombre de uno de los templos del complejo funerario, en concreto el templo alto. No obstante, en ninguno de sus dos ejemplos está calificado como *h3t*. Spencer, *The Egyptian...*, 198 y 224, n. 247.

⁵⁶ Ricke, *Bemerkungen...* II, 77, fig. 32.

⁵⁷ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 431, 435.

complejo aparece mencionado sobre un fragmento del vestíbulo -el *pr-wrw* mismo- cuya pared estaba decorada con una caza del hipopótamo⁵⁸.

En los textos jeroglíficos el término aparece representado como una sala estrecha y alargada cerrada en la parte superior y abierta en la inferior a través de un corredor corto. Pero el sistema de vanos no es un inconveniente para la identificación, pues los textos señalan que se abre hacia el oeste y da acceso a la *wsht*.

Persiste la duda de quiénes son esos *wrw* de los que el *pr-wrw* es la casa. Las representaciones del vestíbulo del templo de Pepy II parecen poder informarnos. La caza del hipopótamo se realiza ante dos hileras de funcionarios que dan la impresión de estar alineados en él. Podría plantearse que, para las grandes festividades o para el enterramiento real los personajes destacados del reino habrían formado una especie de guardia de honor ante el paso del cortejo, religioso o fúnebre, acogiendo a la divinidad de la fiesta o al rey difunto en el templo. Posiblemente se refiere a este tipo de alineamiento el título ⁵⁹, *director de los grandes del Alto y del Bajo Egipto*⁶⁰.

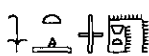
El mismo documento que identifica sin lugar a dudas el *pr-wrw* gracias a la mención de sus doce *nḥbwt* sirve también para reconocer que el nombre del patio períptero es *wsht*, pues sólo un espacio con este nombre posee treinta y siete columnas de las que además dos son de material diferente al resto. El pórtico que éstas formaban se cubría mediante un sistema arquitrabado y traviesas de madera impermeabilizadas con barro. El techo resultante fue estucado y pintado. En el ángulo noroeste se levantó un altar del que sólo quedan algunos restos. Este altar no es mencionado en los documentos e ignoramos si tenía un nombre particular⁶¹. No obstante, conocemos sus características por los restos conservados en los templos de Sahure, Niuserre y Teti.

⁵⁸ Jéquier, *Le monument...*, II, pl. 32.

⁵⁹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 498.

⁶⁰ Ward, *Index...*, 134, n° 1144; *hrp wrw šm'w t3-mḥw*, título atestiguado desde el Reino Antiguo, Fischer, *Egyptian Titles...*, 75.

⁶¹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 499.

, *ofrenda real de la wsht*, citada en los papiros, debe identificarse según Posener-Kriéger con la que se depositaba en el patio, probablemente sobre el altar que ocupaba el ángulo noroeste (para la presencia de esta ofrenda en los TP y un análisis que coincide con el de esta autora, *cf. infra*, XIII.2.2).

El corredor transversal 4, que es más bien un patio transversal pues no debió de estar cubierto, no es mencionado con un nombre particular en los papiros. Con cierta seguridad es éste el espacio que un cuadro de servicio alude con el término genérico de *ʿrrt*⁶². La puerta (d) que lo une con la sala de los cinco nichos presenta los cuatro montantes en granito. Es el único vano del edificio en que se emplea este material, lo que indica la importancia que se concede a la zona a la que da acceso.

El fragmento 69 menciona una puerta interior de dos hojas -sólo hay dos en el edificio, c y j- que presenta un *coronamiento*. El término *znb* se emplea para indicar el remate de un muro vertical, por lo que si el texto se refiere a la puerta c, como cree Posener-Kriéger -parece improbable que se trate de j pues ésta es la del santuario-, el espacio 4 podría ser a cielo abierto y la puerta presentaría algún tipo de remate en adobe por encima del dintel⁶³.

La puerta d es la entrada a la zona interna del templo. Ésta se inicia por la cámara estrecha, perpendicular a la entrada, a la que abren los cinco nichos. Éstos son todos semejantes. Estaban cerrados con puertas de doble batiente, salvo el central que poseía dos puertas dobles -aunque es posible que no funcionasen al mismo tiempo, y que la exterior fuera una adición posterior para reemplazar la puerta original. En estos nichos se encontrarían seguramente las estatuas del rey sobre las que se celebraban los ritos de vestir a la imagen y de apertura de la boca a comienzo de cada mes. Posener-

⁶² Posener-Kriéger, *Les archives...*, 501. Ella puso ya de manifiesto la dificultad de comprensión del término *ʿrrt*, que puede ser entendido como *entrada* en un sentido muy amplio, pero también designa patios o almacenes cubiertos por completo o en parte, que no forman parte del edificio funerario propiamente dicho, y pueden estar adosados a él o ser independientes. Su conclusión es que la palabra parece tener un significado más administrativo que arquitectónico. Posener-Kriéger, *Les archives...*, 28. En su tesis sobre la terminología arquitectónica, Spencer incluyó su análisis diacrónico y determinó su evolución semántica. Ella concluye que no hay una traducción universal para el término, sino que hay que adaptarse al contexto para poder determinar si *acceso*, *portico* o *punto de encuentro* es el más apropiado a cada caso. Spencer, *The Egyptian...*, 147-155, en especial esta última página.

⁶³ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 440.



Kriéger sitúa de manera hipotética la estatua del rey como Osiris en el nicho central, la de rey del Alto Egipto en el nicho meridional y la de rey del Bajo Egipto en el nicho septentrional; en los nichos intermedios se colocarían otras estatuas reales sobre las que no se ha conservado precisión alguna⁶⁴. Los nichos son designados mediante el término *tpht*, según parece deducirse por varias razones⁶⁵. La principal es que el templo no posee ni cripta ni habitación alguna que pueda convenir a la designación *tpht central*, salvo el nicho que ocupa esa situación. Esta identificación es muy útil también para otros templos, pues en los textos del templo solar de Niuserre se mencionan al menos dos capillas-*tpht*, una al sur y otra cuya posición está en laguna, consagradas a Horakhty y a Hathor respectivamente⁶⁶.

Junto a la pared, al norte del nicho central, se encuentran aún los restos de dos bases de piedra que Borchardt identifica con bancos para depositar ofrendas. Posener-Kriéger, por el contrario, los explica como lugares donde depositar las prendas para el vestido y los instrumentos de apertura de la boca en el curso de los ritos mensuales o diarios. El pedestal en la esquina noroeste, junto a la puerta de la sala 6, debía de ser utilizado de la misma manera⁶⁷.

En la extremidad norte de la cámara de cinco nichos se encuentra una sala un poco más amplia que éstos. Contra su muro oeste se encontraba una especie de pedestal que pudo servir de base a una estatua o a una mesa de ofrendas. Los arqueólogos no se pronunciaron respecto a la posible utilidad de esta sala, y sólo

⁶⁴ Estos nichos de estatuas no son mencionados en el inventario inmobiliario, pues el inspector no parece circular más que hasta el pasillo transversal 4. Por el contrario, los inventarios 91A y 270 mencionan una capilla-*tpht* y, tras la posible mención -perdida- a la puerta, el nombre de un sistema de cierre, y el fragmento 58D una *capilla central*. Los tres parecen hacer referencia a la cámara de los cinco nichos. Posener-Kriéger, *Les archives...*, 502-503.

⁶⁵ Identificación aceptada explícitamente por los autores posteriores. Stadelmann, *Die ägyptische...*, 207.

⁶⁶ El calificativo de *central* excluye la interpretación que Kees había propuesto del *tpht* del templo solar de Niuserre como *puerta de ángulo*; sólo la sala de ofrendas está en una posición axial a la que podría convenir la denominación anterior, pero recibe con seguridad otro nombre, de manera que sólo puede tratarse de los nichos. Posener-Kriéger, *Les archives...*, 503, n.1.

⁶⁷ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 502.

Posener-Kriéger plantea que podría servir para el culto de la madre real Khentkaues, atestiguado sin duda por los papiros⁶⁸.

Por el extremo opuesto, la cámara de cinco nichos se abre a una sala longitudinal que no representa seguramente más que un paso (7), pues por su pared norte da acceso a otra sala, más cuadrangular (7bis), que a su vez se abre a dos salas alargadas y al pasillo que conduce al santuario. A pesar del paralelismo evidente con el templo de Pepy II, en el que la sala del pilar central ha sido identificada como la biblioteca del templo por Schott a partir de una inscripción en la parte superior de la pared⁶⁹, es difícil aceptar que una de estas dos salas de paso haya podido funcionar como depósito de textos sagrados del templo, pero la posibilidad no puede ser completamente excluida. Teti y Pepy I presentan una organización de salas muy similar.

La función de las salas 8 y 8bis es desconocida. Se las podría identificar con los depósitos para barcas sagradas, pues un texto (1 del fragmento 31-32) menciona la verificación de los sellos estampados sobre unos espacios cerrados que parecen haber contenido barcas, y el inventario 89A está consagrado a la verificación de una barca que es imprescindible situar en algún lugar. Es difícil saber si la barca de Hathor-*bikt* pertenecía o no al templo funerario, pero es evidente que éste poseía al menos una barca sagrada.

En los templos funerarios del Reino Antiguo las listas de alimentos para el rey se encontraban inscritas en el santuario axial, la misma cámara cuya pared oeste estaba ocupada por la estela de falsa puerta. En este lugar, que los textos denominan *zh*, es donde se desarrollaría la ofrenda *prt-hrw*. La sala, probablemente abovedada como en los templos de Niuserre y Sahure y con una pequeña entrada de luz en la parte superior de la pared oriental, sería muy oscura, lo que explica los gastos para su iluminación consignados en algunas contabilidades⁷⁰.

⁶⁸ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 502.

⁶⁹ Comunicación personal a Posener-Kriéger, *Les archives...*, 503, n. 6.

⁷⁰ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 68-69.

El fragmento 67B, que menciona el sistema de cierre del *zh*, confirma la identificación. Los materiales son especialmente costosos, pues se trata de una puerta de madera de importación, con goznes inferiores de cobre -desconocemos cómo son los superiores-. Dos cerrojos horizontales sujetaban los batientes que dos anillos permitían sellar tras el servicio.

En su excavación se hallaron algunos fragmentos de la decoración mural, esculpida y después pintada, que como es norma en esta sala, representaba escenas de ofrenda y la lista de alimentos. El techo abovedado estuvo probablemente cubierto de estrellas amarillas sobre un fondo azul. La estela de falsa puerta del muro oeste era de granito, según se reconoce en los escasos fragmentos conservados, y ante ella se encontró una mesa de ofrendas de tipo clásico, con la forma del signo *hṭp*. En su lado norte, cerca del muro oeste, se encontraba una base que serviría probablemente para depositar objetos cultuales. En el muro oriental, sobre el suelo, una especie de nicho contenía un bloque de caliza con un vaciado ejecutado de modo descuidado y que probablemente estaría en origen forrado de cobre. Se trataba de una instalación destinada a recoger el agua de las libaciones, aunque no había ningún otro sistema posterior de evacuación, como sí sucede en Sahure.

La cámara al norte del *zh* sólo tenía 2 m de anchura, pero era más profunda que el santuario. Su destino no puede suponerse, pues no se halló material significativo durante su excavación y los papiros no dan ninguna referencia que pueda asociarse sin dudas a ella⁷¹.

A las tres salas estrechas y alargadas construidas en paralelo al sur del bloque cultural (12) se accede a través de un largo pasillo que sale desde el corredor transversal 4. Posener-Kriéger cree que estarían cubiertas por bóvedas y no habría un piso superior como sugirió Borchardt, sino que la escalera que presentan conduciría a la azotea. Este investigador las denominó *salas del tesoro* porque en este sector del edificio se encontraron los restos de vasijas votivas en madera sobredorada que son también mencionadas en los inventarios, y el arqueólogo interpretó que en él se encontraría el conjunto de los objetos valiosos que compusieran el ajuar del templo y el material

⁷¹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 505.

sacro. Posener-Kriéger acepta como posible que en estas tres salas estuvieran guardados los objetos mencionados en los inventarios y los utilizados en el culto diario, pero la existencia de la escalera plantea serias dudas respecto a la funcionalidad del sector, pues no parece posible proteger debidamente unos objetos valiosos en un lugar con varios accesos.

En el bloque de almacenes situados al sur de las *salas del tesoro*, los arqueólogos alemanes encontraron la mayoría de los fragmentos de papiro hallados en excavación. Se puede por tanto concluir que las salas numeradas como 13 y 13bis serían los archivos del templo.

La sala 11 es una cámara con techo sujeto por columnas o un espacio con una cubierta que lo protegería en una de sus mitades longitudinalmente. Ésta es la interpretación por la que se inclinan Borchardt y Ricke, aunque el primero considera que estaría tapada la mitad meridional -es decir, junto al bloque de cámaras cultuales- y el segundo que se cubriría la mitad septentrional. Posener-Kriéger recuerda que también en Medinet Habu hay un espacio semicubierto, que es el matadero del templo, de forma que retiene el posible paralelismo⁷² y busca entre las referencias al matadero-*nmt* de *b3-k3k3i* las que le permitan localizarlo. En primer lugar, la disposición arquitectónica de ese espacio le resulta conveniente, pues no parece factible en un lugar completamente cerrado. Su situación al norte del templo, además de las razones religiosas que unen los animales de sacrificio a la orientación septentrional, era favorable para depositar en él las piezas de carne que llegaban descuartizadas de *St-ib-R*^c. En segundo lugar, según el trayecto que siguen los sacerdotes en el inventario 31-32, comprobando los sellos que cierran objetos y puertas, la entrada al matadero es mencionada después de la de madera de importación que se abre sobre la sala de los cinco nichos. Desde este lugar, sólo las puertas e y f podían recibir la visita del inspector a continuación⁷³.

Ricke consideraba este patio con pórtico como el lugar en el que eran celebrados los *ritos de Buto* en el momento de los funerales reales, por lo que él lo

⁷² Posener-Kriéger, *Les archives...*, 438.

⁷³ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 507-508.



denomina *Butische Ort*. Posener-Kriéger no niega que en las exequias este lugar pudo ser utilizado para cumplir algunos rituales en favor del difunto bajo su aspecto de rey del norte, así como el sacrificio que lleva ligado -lo que por otra parte es apropiado para un matadero- pero es evidente que en las actividades cotidianas del templo ese simbolismo ya no tenía ningún valor práctico. Para el personal de *b3-k3k3i*, la sala 11 era simplemente un matadero o un depósito de carne despiezada, fácilmente accesible para el servicio de ofrendas, tanto desde el patio-*wsht* como desde el santuario-*zh*⁷⁴.

El patio de la pirámide no fue excavado por Borchardt. Hasta donde pueden afirmarlo los arqueólogos, el ángulo sureste no estaba ocupado por una pirámide satélite, cuyo emplazamiento sin embargo parece haber sido previsto. Ya se ha visto que el personal en servicio sagrado tenía que dar una vuelta a la tumba real tras los ritos de la ofrenda para purificar el lugar más venerable del complejo funerario, aquel en el que reposaba el rey difunto convertido en dios. Y en ese paseo purificador no se menciona la pirámide secundaria. Según Posener-Kriéger, ésta era, tal vez, sólo necesaria para los ritos de enterramiento y como no estaba construida cuando éstos tuvieron lugar, ya no tenía sentido hacerlo⁷⁵.

El sacerdote que redactó el inventario 31-32 menciona una barca en el sur y una barca en el norte. Posener-Kriéger interpreta que se trata de dos barcas enterradas en fosas, réplicas modestas de la famosa barca de Queops. Si seguimos el documento, parecen haber estado situadas en el interior del témenos, pues resultaría incomprensible que el inspector pudiera, si no fuera así, percibir y reconocer una serie de daños mencionados. Se trata de un muro que se ha desmoronado, con lo que podría referirse a un lateral de la fosa de la barca meridional o a un edificio que estuviera en su proximidad⁷⁶.

Los papiros mencionan con cierta frecuencia la existencia de *ʿrrwt*. Unas veces se refieren a una *ʿrrt* exterior, otras a una interior y en otras ocasiones a la *ʿrrt* del ceramista o a la de la barca.

⁷⁴ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 508.

⁷⁵ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 509.

⁷⁶ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 437.

La *ʿrrt hnty*, *interior* debe de ser el deambulatorio oriental del patio-*wsh*, pues no parece poder dissociarse del *pr-wrw* en los cuadros de servicios. A pesar de la tentación de identificarlo con el corredor transversal las disposiciones de estos cuadros desaconsejan esa posibilidad⁷⁷

La *ʿrrt h3t*, *exterior* podría ser identificada con el aterrazamiento de barro blanqueado con cal que bordeaba toda la fachada del templo y comprendía también la *rwt-h3t*; ésta designa un elemento arquitectónico preciso, mientras que aquella lo hace a todo ese sector del edificio⁷⁸.

El papiro 97A menciona un lugar de servicio que no es conocido por ningún otro documento, *la ʿrrt de la barca-w3*. Ésta es una de las embarcaciones para transporte utilizadas corrientemente en los templos y que es citada en varias ocasiones en los registros de contabilidad. Su *ʿrrt* no debía de ser más que un muelle, cubierto o no, que servía para amarrar la nave, por lo que es razonable pensar que se encontraría al borde del agua, bastante lejos de la entrada⁷⁹.

A pesar de la evidente ventaja que supone contar con esta documentación de Abusir, hay que tener cuidado y no extrapolar alegremente toda la información a los otros templos funerarios. El complejo de Neferirkaré estaba doblado con un templo solar, lo que hace que su funcionamiento administrativo fuera algo particular y, tal vez, que no necesitase tantos espacios de almacenamiento como otro que no dispusiera de esta contrapartida exterior.

II.1.4.2. El templo alto en los complejos funerarios con *Textos de las pirámides*

Desde Sahure, el rey que inaugura la necrópolis real de Abusir, la planta tiende a uniformizarse. La novedad más evidente es la clara diferenciación entre la parte

⁷⁷ Al analizar el culto a las estatuas reales ya se ha visto que este corredor podía ser considerado como una *ʿrrt*. La razón está en que el término puede designar no sólo un elemento arquitectónico, sino también las proximidades de un edificio o de una de sus partes. En el caso mencionado, la *ʿrrt* no presenta calificativo alguno y debe ser entendida en sentido genérico.

⁷⁸ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 511.

⁷⁹ El empleo del término con este significado muestra hasta qué punto la noción de *ʿrrt* era vaga. Posener-Kriéger, *Les archives...*, 44.



pública del templo, con un *pr wrw*, vestíbulo de entrada, que se convierte en una mera continuación de la calzada, y la parte íntima, reservada. A este tipo corresponde el edificio de Neferirkare-Kakai que se ha descrito antes.

El templo de Unis (figura 7 y 8) es una transición entre el modelo de Abusir y el de la dinastía VI. Del primer grupo conserva la hermosa *wsht* con columnas de granito, en este caso palmiformes; pero el basalto de las losas de suelo es sustituido por calcita o caliza y los zócalos de granito desaparecen definitivamente. Los almacenes dejan de comunicarse directamente con el patio, lo que se mantendrá en la dinastía VI. Las dos mitades del templo quedan separadas por un corredor transversal a cielo abierto. Parece que éste se había ido desarrollando a partir de la sección occidental del deambulatorio que rodeaba los muros del patio porticado, convertido aquí en un elemento independiente. Por último, la disposición de la parte íntima del templo es la misma que la de los reinos posteriores, salvo la ausencia de almacenes en el lado meridional. No obstante, esta carencia se puede explicar por la existencia de monumentos anteriores por ese lado, lo que habría impedido dar a la planta toda la simetría buscada en las obras que la siguen.

Durante la dinastía VI todos los templos altos, de Teti a Pepy II⁸⁰, presentan plantas muy similares, sobre todo en la mitad privada, cuyas dimensiones principales son casi idénticas. En todos ellos las paredes estaban cubiertas de bajorrelieves policromos de un estilo excelente, pero el empleo de piedras duras queda muy limitado. El granito o la cuarzita se reservan para los pilares de la *wsht*, que rempazan de ahora en adelante a las columnas, y para los arquitrabes, umbrales y jambas de las puertas. El menor grosor de los pilares, empleados en vanos de similar longitud, dio a los pórticos un aspecto menos macizo, lo que significa un verdadero progreso estético y técnico. Los zócalos y suelos eran de caliza, salvo en el *pr wrw*, la *wsht* y las principales salas de culto, donde se dignifican mediante el uso de calcita. Los techos aparecen con frecuencia decorados con estrellas blancas sobre fondo azul. En cuanto a los almacenes, adquieren aún mayor importancia.

⁸⁰ Para decirlo con exactitud, los de Teti y Pepy II son iguales, el de Pepy I es casi idéntico, y el de Merenré, que quedó incompleto, parece semejante a los demás.

Si hasta ahora se ha considerado el templo alto de Pepy II (figura 9) como paradigmático de la dinastía VI, la excavación aún inédita -salvo referencias en breves informes preliminares y artículos divulgativos- del de Pepy I confirma el modelo establecido pero añade infinidad de pequeños detalles gracias a un estado de conservación adecuado en algunos sectores del edificio. Por su novedad, éste es el que vamos a describir aquí⁸¹, completando las partes perdidas mediante el de Pepy II.

La mitad delantera del templo, *Verehrungstempel*, se componía de los dos elementos fundamentales y varios espacios que podríamos calificar de auxiliares, a ambos lados del eje principal, y que debían de ser almacenes. El *pr wrw*, muy alargado, medía 10 x 40 codos y estaba cubierto por una falsa bóveda cimbrada de la que se conserva aún una buena parte derrumbada sobre el suelo⁸². La *wsht* parece menos cuidada que en la dinastía V. Como ya se ha señalado, las elaboradas columnas fueron sustituidas por pilares de sección cuadrangular y, contrariamente a anteriores suposiciones, la excavación de Pepy I ha proporcionado restos de paredes esculpidas, lo que demuestra que también presentaba una decoración escultórica en ligero relieve. Sus medidas eran de 30 x 54 codos.

El corredor transversal actúa de distribuidor entre la mitad pública del templo y el conjunto de las dependencias de la meseta: patios de las pirámides real y satélite, almacenes del templo alto exterior, y estancias interiores.

El templo interior se encuentra siempre elevado respecto al nivel de los suelos del conjunto delantero, de forma que el acceso desde el corredor transversal se realiza a través de una pequeña escalera, que en el de Pepy I mide 2 codos. A través de ella se llega a uno de los elementos básicos del edificio, la cámara de los cinco nichos-*tpḥwt*.

Esta sala, rectangular N-S, medía 18 x 6 codos. En su cara W presenta aún los cinco nichos yuxtapuestos de granito. Cada uno de ellos estaba provisto con una pequeña puerta de dos hojas que abría hacia el exterior. Los escasos fragmentos de la

⁸¹ Salvo si se precisa lo contrario, la información sobre el templo alto de Pepy I procede de Leclant, *Recherches...*, 56-58.

⁸² En el de Pepy II la entrada se hace a través de un corredor transversal que no debe ser considerado un elemento arquitectónico nuevo, pues parece haber sido creado únicamente con el propósito de dar acceso a dos escaleras laterales que conducen al tejado.



cubierta permiten reconocer estrellas en relieve de pequeño tamaño y pintadas de amarillo sobre un fondo azul⁸³.

A través de un sala alargada, paralela a la pared meridional de los nichos, se accedía a la antecámara cuadrada, que presenta como rasgo más característico un pilar en el centro. En Pepy I se ha conservado un solo bloque que comprende una parte del pavimento, la base circular y el arranque de un fuste de sección cuadrada con ángulos cortados -casi octogonal-, que es un tipo novedoso en la arquitectura egipcia del Reino Antiguo.

La sala del pilar servía de vestíbulo al santuario-*zh*. Éste es el espacio más grande del templo alto: 10 x 30 codos, en dirección E-W. Pavimentado en calcita, se cubrió, como el *pr wrw*, con una bóveda rebajada, que constructivamente no lo es en realidad -no es éste el único elemento que lo relaciona con el vestíbulo de entrada-, con estrellas y fondo azul. La pared del fondo estaba ocupada en buena parte por una gran estela de granito de la que no se han conservado más que algunos fragmentos. Frente a ella se situaba un altar, donde se hacía el ritual *prt-hrw* a diario. Por su lado norte, un pedestal puede marcar el emplazamiento de una estatua y, adosada al muro, una base para depósito de objetos. Junto a la pared oriental, se ha reconocido una cazoleta -hay otra posiblemente en un nicho tallado en el muro mismo- y un canalito excavado en una serie de losas de caliza gris muy dura. Su recorrido ha podido detectarse también, siguiendo el eje W-E del edificio, más allá del muro, por debajo de la sala de nichos, del pasillo transversal, de la *wsht* y del *pr wrw*.

De los muros con relieves de Pepy I vamos teniendo noticia a través de informes aislados. Su publicación, complementaria a la de Pepy II, permitirá un conocimiento más preciso de los programas iconográficos de la dinastía VI. Éstos son los que se van a explicar aquí tal como los conocemos por la pirámide de este último rey.

⁸³ En el templo de Pepy II se ha reconstruido, por detrás de los nichos, en el cuerpo de la mampostería, un espacio vacío, sin accesos, que se ha interpretado como un serdab, pero en la actualidad hay dudas respecto a su verdadera existencia.

Pr wrw. En una de sus paredes había una escena del rey cazando hipopótamos desde su balsa de cañas. En otra aparece la sumisión de los enemigos vencidos y la masacre de los prisioneros⁸⁴. Estas imágenes de demostración de fuerza real se colocan junto a las entradas importantes del recinto -calzada, *pr-wrw*, *wsht*, corredor transversal, sala cuadrada-, para protegerlas con el poder de lo que representan. En el templo de Pepy II el rey aparece visitando una instalación que lleva el mismo nombre que la sala durante el festival-sed, y es significativo que los *wrw* que dan nombre al espacio aparecen en otras escenas de ese ritual como séquito del monarca.

En la *wsht*, sólo la cara exterior de los pilares aparece decorada con figuras del rey y un dios. Parece que no hubo relieves en los muros del pórtico -sí en el de Pepy I-, lo que tiene que haber resultado muy sobrio, pero resaltaría mejor las figuras esculpidas en los pilares.

En tres templos han quedado algunos escasos restos del altar de este patio, los de Sahure, Niuserre y Teti. A través de ellos podemos intuir que presentaban rasgos comunes y, como todos los elementos del complejo, algunas variaciones. Se tallaron en un bloque de *alabastro*, su decoración es incisa y no esculpida, tal vez por razones técnicas, y presentan programas iconográficos idénticos⁸⁵. La superficie, no conservada en ninguno, podía estar decorada con dos signos-*htp* simétricos en relieve o dejarse lisa con una cornisa saliente. Las cuatro caras estaban decoradas. Por el reparto de títulos y dirección de las figuras, podría deducirse que la principal era la occidental en el de Sahure y la oriental en los otros dos. El motivo central en ambas caras largas es un cartucho real sobre un *zm3-t3wy*, la *Unión del Doble País*. En el de Teti se puede ver que estaba rodeado por las plantas heráldicas de ambas mitades del país y las diosas Nekhbet y Uadyet, ofreciendo al nombre el signo-*šn*, y el conjunto enmarcado por los signos-*rnpt*. A ambos lados de esta escena se desarrollan las procesiones de portadores de ofrendas. Por su aspecto y nombres se trata de divinidades de fecundidad

⁸⁴ Por esta circunstancia, Leclant ubica en esta sala una escena paralela en el templo de Pepy I. En ésta, sin embargo, se incluye entre los vencidos el grupo conocido como *la familia libia*. Leclant, La "famille...", 52-53.

⁸⁵ Malek, The "Altar"..., 28. Las medidas se han podido calcular en el de Teti: 5,5 codos de longitud, 2 de anchura y 1,5 de altura.

o dioses-Nilo, nomos, fundaciones piadosas -al menos en Niuserre- y algunas otras personificaciones. La dirección de los portadores también varía de unos a otros, pero todas se dirigen hacia el nombre real como punto focal.

Corredor transversal central. Sólo se han conservado fragmentos, pero las reconstrucciones de Jéquier han mostrado su interés. En el muro oriental se ha podido restituir varias escenas. La más importante es la del rey golpeando a un jefe libio con su maza. Tras éste su esposa y dos hijos pidiendo clemencia. Su valor para nosotros está en que es una réplica de la escena del templo de Sahure pues incluso se repiten los nombres de los tres familiares. Más lejos, el rey aparece cumpliendo los actos del festival-*sed*: tocado con la corona del Alto Egipto y en la mano un mayal y un objeto rectangular pequeño, realiza cuatro veces la carrera entre los mojones con forma de D emplazados a cierta distancia. Por último, otra imagen representaba un rito de fertilidad con el rey en pie junto a un poste sujeto por cuatro picas de madera; dos trepadores suben por ellas, uno más alto que el otro, mientras cuatro grupos de hombres aseguran con cuerdas el poste y las picas de sujeción. En las versiones posteriores de esta escena, en Karnak, Luxor, Dendara y Edfu, aparece Min frente al monarca, quien rinde homenaje al dios.

La decoración del vestíbulo está casi perdida. Puede identificarse, al menos, una escena que se conoce completa por un relieve de Amenhotep II en Karnak, setecientos años posterior. En el centro, el rey blande una maza sobre las cabezas de un puñado de extranjeros cautivos; tras él aparece una pequeña figura humana que lleva el signo *k3*, presumiblemente como su protector; en otro lugar, Seshat anota en un rollo el número de cautivos ejecutados y la suma del botín. Edwards defiende que la frecuente aparición de esta escena en los templos altos sugiere la celebración periódica de ceremonias en que se conmemoraría una victoria en tiempos ancestrales sobre los enemigos extranjeros. La misma explicación puede darse a la presencia de estatuas representando extranjeros arrodillados con sus brazos atados a la espalda. Ninguna de estas estatuas ha sido descubierta intacta y la mayoría muestra signos evidentes de haber sido mutiladas deliberadamente. Es posible, en consecuencia, que fueran usadas durante las conmemoraciones como sustitutos de cautivos vivos auténticos, cuya

matanza a sangre fría repugnaría -se trata aún de la interpretación de Edwards- a la mentalidad egipcia⁸⁶.

Antecámara cuadrada del pilar central. En sus cuatro muros, los relieves han sido interpretados como escenas del festival-sed, con una entronización del rey tras la procesión en palanquín, la visita del monarca a los santuarios del Doble País y el recibimiento por cerca de un centenar de dioses, en pie, con un cetro en una mano y el signo *ḥ* en la otra, y por oficiales y sacerdotes que se inclinan en homenaje ante él. Además, hay alguna escena de carnicería, con el despiece del ganado para una celebración⁸⁷.

En cuanto al santuario-*zh*, en ningún otro templo ha sido posible reconstruir de forma tan precisa la decoración original o ver hasta qué punto estaba destinado a la satisfacción de las necesidades físicas del rey difunto, a pesar del estado muy fragmentado de sus paredes. La mesa de ofrendas es de tipo clásico, con la superficie tallada en forma de signo-*h*. En su techo se esculpieron y pintaron estrellas doradas sobre fondo azul oscuro. En los muros laterales aparece el monarca sentado en una mesa cargada de alimentos; tras él, su *k3*; ante él ciento veinticinco portadores, sacerdotes, oficiales de las provincias, y otros dignitarios que, al estar representados en estos relieves se aseguraban su derecho al Más Allá en el servicio al rey. Los sacerdotes celebran los ritos junto a la lista de ofrendas; ésta se continúa en la pared oriental, donde hay también una escena de carnicería. Se incluyó todos los tipos posibles de alimentos, de forma que si los sacerdotes omitían la ofrenda diaria el rey no sufriera hambre o sed, pues por la mera presencia de la fórmula mágica, las imágenes asumían las propiedades de sus contrapartidas materiales. Como precauciones

⁸⁶ Edwards, *The Pyramids...*, 201.

⁸⁷ Jéquier, *Le monument...*, II, 34-35 y en especial láms. 46-60, que se corresponden a esta cámara, aunque aparecen rotuladas como *antichambre*, pues ésta es la denominación que él le dio, aunque no la seguimos. Schott ha sugerido que esta sala podría ser la biblioteca del templo, en función a su interpretación de un epígrafe, sin embargo hay demasiados argumentos en contra de esta sugerencia: las escenas representadas en los relieves no conducen a nada en una biblioteca; la ubicación de la cámara en un lugar de paso hacia el santuario la convierte en poco indicada; se necesitaría algún dispositivo de anclaje de los contenedores de papiro, lo que no se compagina con esos muros decorados en sus 6 m de altura; por último, los papiros de Abusir no se encontraban en esta estancia, sino en almacenes más apropiados al sur del templo, que es donde han sido localizados por los arqueólogos checos.

suplementarias se almacenaron provisiones de jarras de vino y alimentos secos en las cámaras que conectaban con el santuario por su lado norte; éstas no parecen cumplir la misma misión que los otros almacenes, teniendo en cuenta su localización.

Barta ha interpretado de una manera muy interesante algunos aspectos relacionados con la arquitectura y la decoración del santuario-zh. Su ubicación, en el eje del templo y adosado a la cara oriental de la pirámide, lo hace heredero directo del pequeño espacio sagrado dedicado a las ofrendas en las pirámides de la dinastía IV, que se encontraba en este mismo lugar. Pero conserva también otros aspectos del santuario anterior en su arquitectura misma. La cubierta de falsa bóveda, con su forma elíptica, es una transposición arquitectónica de la cima semicircular de las estelas con el nombre real que enmarcaban la mesa de ofrendas; la cima de éstas se ocupa desde ese momento con relieves del cielo o de la barca solar igual que la superficie inferior de la cubierta se esculpe con estrellas -y, en templos más tardíos, con representaciones de constelaciones- lo que indica la relación que puede establecerse entre ellas. Por otra parte, la estela de falsa puerta que ocupa la pared occidental de la sala, adosada a la cara de la pirámide, es una evolución del serekh que aparece en la base de las estelas de la dinastía IV. Es una forma de que el palacio, simbolizado a través de esa imagen, no falte en la tumba. Así, cualquiera que sea la razón por la que se transformó el santuario de un espacio a cielo abierto a una sala cerrada, su arquitectura seguía manteniendo el simbolismo de sus elementos: el palacio para eternizar en el más allá el status del gobernante, la cubierta abovedada para garantizar su destino celeste⁸⁸.

Tras este listado y la argumentación sobre el significado de la arquitectura, que muestra que ningún detalle carece de sentido, se puede adelantar algunas conclusiones. Como se muestra en otros edificios, los relieves cumplen una función en el lugar en que son esculpidos. Así, las demostraciones de fuerza del rey se colocan junto a las puertas, para proclamar el poder del destinatario y defender el lugar; en el santuario se muestra la recepción de alimentos, pues es allí donde se realiza el rito de ofrenda diaria, como podemos saber por la ubicación de la sala, y por los objetos hallados en ella: falsa puerta, altar, etc. Sin embargo, no ha podido reconocerse ninguna imagen

⁸⁸ Barta, *Der königliche...*, 51-52.

que represente el entierro real. Una segunda conclusión es que templo bajo, calzada y templo alto presentan los mismos motivos iconográficos. La única diferencia está en el mayor o menor desarrollo de las escenas en función a la superficie disponible. La finalidad evidente es confirmar la perfección del gobierno de cada rey, enfatizar su especial relación con el mundo de los dioses y asegurar el mantenimiento de esa situación por la eternidad. Nada hay en las imágenes que sea casual. Todas enfatizan la función real. Algunas se repiten hasta tres veces, para resaltar su importancia. En las escenas de contención del caos -las fuerzas de la naturaleza a través de la caza y el peligro exterior a través del exterminio de enemigos- el rey victorioso mantiene el orden del universo. Los relieves no hacen referencia a episodios históricos, vividos efectivamente por el monarca, sino a la situación ideal. Son un modelo, no la referencia a un acontecimiento histórico que tuviera lugar durante su reinado; asiáticos o libios se representan para afirmar la permanente actualidad del triunfo de Egipto. Además, como en los ritos de dominación y exaltación del poder cósmico, esta imagen se encuentra ligada a los ritos del festival-*sed*, con su promesa de rejuvenecimiento eterno.

II.1.5. El *peribolo* y su muro de cierre

El conjunto de construcciones de la meseta desértica -templo alto, las dos pirámides, la capilla de la cara norte- quedaba rodeado por un muro de cierre que englobaba todos los edificios, aunque en algunos podía estar yuxtapuesto al templo. El grosor imponente es buen testimonio de la importancia que le concedía, pues marcaba la separación entre el espacio sagrado interior y el mundo exterior.

La dinastía VI continúa elevando grandes muros de cierre, pero su construcción no es ya tan cuidada. En Teti se ha conservado en alguna zona hasta una altura excepcional de 3 m⁸⁹. En su superficie, Lauer ha supuesto un camino de ronda similar al que había reconstruido Jéquier en el de Neit. Por el contrario, el de Pepy I pudo estar

⁸⁹ Su anchura en la base es de 8 codos y se le supone una altura de 13 -más de 6,75 m, lo que no es desdeñable-. Un tamaño similar se ha supuesto en el de Pepy I.

rematado por una hilera de sillares con la superficie redondeada; aunque no se ha excavado *in extenso*, el tramo descubierto presenta otra novedad, pues fue decorado con una larga inscripción jeroglífica en relieve que reproducía la titulación del rey⁹⁰.

El *peribolo* -el término aparece ya en Petrie⁹¹, pero se ha generalizado sólo en los últimos años, al ser usado por la Misión Arqueológica de Saqqara- no aparece como tal más que en las pirámides de la dinastía IV. A partir del momento en que el templo alto se adosa a la cara oriental de la pirámide ya sólo puede encontrarse al norte, sur y oeste. A ambos lados del templo quedan dos espacios, el septentrional, a cielo abierto, se ha denominado *patio norte*, mientras que el meridional queda ocupado por la pirámide secundaria. A partir de Niuserre se accede a ellos a través del corredor transversal.

El peribolo estaba pavimentado; en las más antiguas consistía en un enlucido de barro, pero a partir de las de Guiza se hace con grandes losas de caliza. En las pirámides con texto, Labrousse ha reconocido su sistema constructivo, que alcanza cierta complejidad. Su espesor depende de las intenciones de los arquitectos y de la profundidad de la roca sobre la que se apoya la construcción, pero puede alcanzar varias capas de material diferente⁹². Las losas que se introducen bajo el revestimiento de la pirámide y el muro de cierre eran de grandes dimensiones, para poder resistir el peso que tendrían encima, y, lógicamente, se colocaban antes que el resto de los elementos; las otras se colocaban en cualquier momento posterior.

En el meridional de Unis se ha reconocido un canalillo estrecho con dirección N-S. Lo sorprendente es que la pendiente del suelo no converge hacia él. Como se encuentra en el eje justo de la pirámide, Labrousse considera que podía ser para evacuar las aguas de la lluvia, que en esta zona serían de más volumen por corresponder con la máxima altura de la tumba⁹³.

El patio norte de Teti presenta un pozo. Es de una cierta anchura, pues mide 5 codos de lado y ha sido considerado como una fuente de agua. Según Firth habría sido

⁹⁰ Leclant, *À la quête...*, 22.

⁹¹ Petrie, *The Pyramids...*, 34. No he podido rastrear si, a su vez, él lo toma de algún autor anterior.

⁹² Labrousse, *L'architecture...*, 1, 116.

⁹³ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 18-19.

utilizado por los obreros y según Lauer habría podido servir para la construcción de la pirámide, lo que en definitiva es lo mismo, un uso práctico. En la hipótesis de que el pozo hubiera seguido siendo utilizado tras el cierre de los trabajos del complejo funerario, podría plantearse una cierta asociación entre el patio norte y la presencia de agua. Esta asociación se manifestaría de nuevo en el complejo de Pepy II, donde se han documentado tres grandes estanques rectangulares en el centro del patio⁹⁴.

En el peribolo de Pepy I se ha detectado una curiosa serie de cavidades excavadas en el suelo ante ambas pirámides -la principal y la secundaria- que según Labrousse pudieron haber contenido recipientes cónicos destinados a algún rito de purificación⁹⁵. Esta circunstancia no ha de considerarse tan excepcional, pues está documentada en los papiros de Abusir, donde se menciona su celebración a diario, dos veces, por los sacerdotes del complejo de Neferirkaré-Kakai (*cf. infra*, III. 3).

II.1.6. La pirámide

Las investigaciones arqueológicas de los complejos funerarios reales han demostrado indiscutiblemente, y a pesar de toda la literatura pseudocientífica⁹⁶, que la pirámide era en el Reino Antiguo la tumba real.

No se describe la evolución de la forma piramidal, por ser un tema bien tratado en numerosas obras de fácil acceso, y por tanto innecesario aquí. El aspecto externo de la tumba tiene cierta importancia para este trabajo, pues es un reflejo de las corrientes solares y por tanto comparte el mismo trasfondo ideológico que los TP. Basta con recordar que hay dos grandes grupos. El primero es el de las pirámides de la dinastía III, que son escalonadas. Sólo la de Dyeser, con seis gradas, se ha conservado completa. El proyecto inacabado de las otras se supone con la misma forma y un número algo mayor de escalones -ocho, tanto para Sekhemkhet como para la de

⁹⁴ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 44.

⁹⁵ Labrousse, *Les complexes...*, 83.

⁹⁶ El único egiptólogo que ha intentado ordenar las teorías esotéricas a propósito de las pirámides y demostrar sus influencias mutuas y errores ha sido Lauer, clasificándolas en teorías místicas, en las que incluye las de origen bíblico y las teosóficas de fines del siglo pasado, y las pseudocientíficas, tanto astronómicas como matemáticas, más características de nuestra época. *Le mystère...*, 149-194.



Meidum-, pero no hay mucha seguridad. A partir de las construcciones del reinado de Snefru, con sus ensayos y posibles errores -o al menos como tal se interpretan-, se crea la forma característica de cuatro caras planas que va a prolongarse, con distintas pendientes y destinatarios muy variados, a lo largo de toda la historia del Egipto antiguo.

En contraste, las cámaras internas sufrieron en todo momento unas variaciones muy pronunciadas. Los cambios que los arquitectos diseñaban para estas estancias, tuvieron como objetivo fundamental impedir el acceso a visitantes no deseados, una vez que quedaba depositada la momia en su sarcófago. En especial durante el Reino Medio se establecieron estructuras internas muy complejas para evitar el saqueo de momia y ajuar. No obstante, no se puede excluir algunas implicaciones teológicas en esas variaciones que irán apareciendo en páginas siguientes. En este mismo capítulo se dedicará un epígrafe a la descripción detallada de las cámaras internas del grupo de pirámides, muy homogéneo, en que han aparecido los TP.

Desde la dinastía V, a partir de Sahure, la estructura interna de las pirámides se hace más pobre, para simplificar su construcción, con la precaución de que no sabemos nada de la superestructura de Userkaf, en la que pudieron anunciarse o manifestarse ya los cambios. La pirámide de Dyedkare-Isesi -importante para nuestro tema porque presenta también el diseño de cámaras internas de las que tienen textos- retoma el cuadrado de base de Sahure, 150 codos (78,60 m), pero con la pendiente de la de Quefrén, el triángulo sagrado $3/4/5^{97}$, lo que produce una altura teórica de 100 codos (52,40 m)⁹⁸. Esta combinación de superficie y pendiente será la de todas las pirámides conocidas de la dinastía VI, con la excepción de la de Pepy II, que será de medidas algo mayores.

Entre las pirámides con textos, la de Unis, la más pequeña de la dinastía V, resulta también anómala, pues su base es menor que en las demás, 110 codos (57,60 m). Sin embargo, esa reducción se veía compensada con una pendiente excepcional

⁹⁷ Muy habitual, por otra parte, en la arquitectura egipcia. Arnold, *Building...*, 11-13.

⁹⁸ Lauer, *Le mystère...*, 258-259.

que ha permitido calcular una altura de 82,5 codos (43 m)⁹⁹. La elección de este ángulo, el más abierto durante el Reino Antiguo, ha podido estar presidida por la pretensión de dar al monumento mayor relevancia a pesar de las pequeñas medidas de su superficie.

Finalmente, la pirámide de Ibi, en unos momentos de evidente crisis económica para la monarquía menfita, se construye con un tamaño mucho menor. Sus dimensiones son similares a las de las esposas de Pepy II, 21 m de lado¹⁰⁰.

Todas las pirámides de la dinastía VI -y seguramente la de Unis- se construyen según un mismo esquema interno. Se conoce muy poco del ritual de fundación de una pirámide, pues, evidentemente, no se ha desmontado ninguna para estudiar su base. Bajo las cámaras internas -no sabemos si en el resto de su superficie es igual- se extendía una capa espesa de arena, y según algunos autores el uso de piedras de otros monumentos anteriores podía estar ligado también a algún rito específico de comienzo de la obra¹⁰¹.

El núcleo está compuesto por una pared de piedras pequeñas talladas de caliza silícea que sirve de envoltura a un relleno formado por capas de bloques escuadrados de forma basta que alternan con lascas y otros restos de talla de la obra, que se limpiaba así periódicamente. Este material se ligaba con arcilla. Aunque ninguna las haya conservado, es posible que se alcanzasen las seis gradas. Labrousse se pregunta si esta circunstancia -hipotética- no tendría como razón simbólica el mantener en su interior el modelo de la escalera de seis peldaños de la pirámide de Dyeser¹⁰².

En torno al núcleo se disponía el revestimiento de la pirámide, de unos 10 codos de anchura en la base, compuesto por dos capas verticales diferentes de piedra caliza de grano fino. La exterior era de sillares grandes, que disminuían paulatinamente

⁹⁹ Esta reducción de dimensiones no afecta a los sillares empleados. Un bloque de la cara norte, primera hilada de revestimiento, mide 1,57 m (3 codos) de altura y 7,78 m de longitud y debe de pesar más de 30 Tm. Situado por encima de la entrada al pasillo que desciende a sus cámaras interiores, sirve para descargar el dintel de ese corredor de una parte del peso de las paredes externas, al tiempo que recibe los muros largos de la capilla septentrional. Es la piedra más grande documentada en una pirámide.

¹⁰⁰ Jéquier, *La pyramide d'Ibi*, 3.

¹⁰¹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 121,

¹⁰² Labrousse, *L'architecture...*, 1, 114, n. 13.

desde 2 codos de altura en la primera hilada, mientras que en la interior eran de más pequeños, pero de un trabajo de talla similar. La superestructura es de menor calidad que en las pirámides de la dinastía V, pero habría podido resistir bien el paso del tiempo si sus bloques no se hubieran aprovechado como cantera, mucho más fácil de explotar que en otros monumentos por su menor tamaño¹⁰³.

11.1.7. La capilla septentrional

La entrada de la tumba era lugar privilegiado para el culto que los vivos rendían al desaparecido y para el depósito de las ofrendas que aquellos realizaran. Alrededor de la estela-puerta se hacía así imprescindible algún tipo de cierre o protección. Éste es el origen de una construcción pequeña que toma la forma, en los primeros momentos, de una capilla funeraria o incluso de un templo, como el que ocupa toda la cara norte de la pirámide de Dyeser.

A partir de la dinastía IV, cuando los dogmas solares se imponen en la teología egipcia y en particular en la funeraria real, las construcciones cultuales se instalan más suntuosamente en la cara oriental del monumento. Con ellas, la antigua costumbre de la ofrenda junto a la entrada perdió buena parte de su importancia, pero no debió de desaparecer por completo. Para cobijarla, al menos desde la dinastía V, se desarrolló una pequeña construcción adosada a la cara septentrional de la pirámide, cubriendo la entrada del pasillo que desciende al interior de las pirámides. Es el menos conocido de los elementos del complejo piramidal, pues no se ha conservado ninguna, posiblemente porque esta zona de las tumbas reales ha sido la que más ha sufrido por el ataque de los expoliadores. Esto provocó que pasara desapercibida durante muchos años, pero desde que ha sido señalada, ya se han encontrado vestigios en varias pirámides de reyes y

¹⁰³ La fecha exacta de su desmantelamiento es difícil de precisar. En época saíta se reproducen los TP en algunas tumbas, por lo que las cámaras internas -y al menos el exterior lo suficiente para que éstas no se degradasen- debían de estar aún en un estado correcto que permitía aventurarse en su interior para copiar los himnos. Después han podido sucederse varios momentos de degradación diferentes que no podemos individualizar en el estado ruinoso actual de los monumentos, salvo al menos uno en época mameluca por la presencia de material cerámico de esa cronología. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 176-177.

reinas e incluso en tumbas de príncipes y particulares¹⁰⁴. En el término con que se denomina hay acuerdo en todas las lenguas: *Nordkapelle*, *chapelle septentrionale*.

Los restos más antiguos reconocidos están en el complejo de Dyedkaré-Isesi, aunque algunos autores admiten que pudieron existir antes¹⁰⁵. En contra de esta suposición está la circunstancia de que en esta pirámide se encuentra el primer ejemplo de entrada a los pasillos subterráneos desde el pavimento del peribolo y no en la cara de la pirámide, donde no podía ser cubierta con un edículo¹⁰⁶. A partir de esta tumba, la capilla se encuentra documentada en todos los complejos reales hasta el de Khendyer, lo que muestra que cumple una función en el recinto funerario, pues de lo contrario no podría entenderse su presencia ininterrumpida.

En la actualidad conocemos ya vestigios de capilla septentrional en las pirámides de Unis (figura 10a), Teti (figura 10b), Pepy I, sus tres esposas conocidas - estas últimas en adobe-, Merenré, Pepy II, Neit e Iput II.

La de Teti fue la primera que se descubrió y la que se ha reconstruido con más precisión, por lo que la describo aquí como modelo de todas las conocidas. Sus dimensiones exteriores eran de 10 por 14 codos. Se apoyaba sobre el pavimento del peribolo, en el que se dejó un pequeño podio de 6,5 cm en el momento de alisarlo, para marcar el futuro emplazamiento del edículo. Los muros no se levantan sobre su borde exterior, sino 9 cm más hacia dentro, para dejar sitio a la moldura de los ángulos, que de otra manera no podrían hacerse, pues reposarían sobre el vacío. Se conservan las bases de los goznes que, como en Unis, se instalaron antes de colocar el umbral. Se ha podido conocer la enorme anchura de sus muros, 4 codos los laterales y 0,74 m (menos de 1,5 codos) el delantero. Sobre el muro meridional se erguía una estela de falsa puerta de gabro¹⁰⁷. Aunque Firth, su descubridor, pensaba que ocuparía todo el muro

¹⁰⁴ Jéquier, *Le monument...*, I, 2-3.

¹⁰⁵ Junto a las pirámides de las dinastías IV y V no hay restos que permitan afirmar algo en ningún sentido. Casi todas fueron completamente excavadas antes de que se supiera la existencia de esta capilla, de forma que es difícil decidir si no existía en estos monumentos o simplemente los escasos restos que pudieran subsistir no fueron advertidos.

¹⁰⁶ Labrousse sobreentiende que esta circunstancia es suficientemente explícita y no se plantea otra posibilidad. *L'architecture...*, I, 12.

¹⁰⁷ Gabro toleítico con olivinos, según análisis de M. Wissa. Labrousse, *L'architecture...*, I, 46.

meridional, Lauer y Leclant, seguidos por Labrousse le han atribuido una anchura de 1,20 / 1,30 m¹⁰⁸. Ante la estela hay huellas que permiten suponer un altar de piedra dura¹⁰⁹ e incluso, al menos, una estatua¹¹⁰. Sólo una de las dos losas del techo, cubierta de estrellas en su cara interna, puede ser testimonio de un cierto programa iconográfico¹¹¹, que podemos conocer a través de otras pirámides.

La de Pepy II fue identificada por Jéquier, a pesar de haber sido destruida en un momento cercano a la muerte del rey. La base de la pirámide hubo de ser recubierta con un refuerzo, de forma que la capilla, ya construida, fue desmantelada, pero sus bloques se reutilizaron en el muro adicional, donde algunos han podido ser reconocidos¹¹². Gracias a ellos podemos hacernos una idea de la decoración en relieve de estas capillas, en las que se representaba al rey sentado ante una mesa de ofrendas, como si recibiese los bienes que llevan ante él varias hileras de portadores. También está documentado un remate de la fachada en gola. Unido a la estela de falsa puerta y el techo estrellado de Teti, podemos hacernos una idea del programa decorativo completo. Ante estas evidencias es aceptable pensar que se trata de una cámara de culto funerario de tamaño reducido y orientado hacia el sur.

Labrousse ha recogido una serie de testimonios que permiten saber que la capilla se construía cuando ya se había enterrado al rey y se había cerrado la entrada a las cámaras internas¹¹³. La decoración en Merenré ha sido concluida a pesar de que los trabajos quedaron cortados en el interior de la pirámide y en el templo funerario, cuyos

¹⁰⁸ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 47, n. 39.

¹⁰⁹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 68.

¹¹⁰ Janosi, *Bemerkungen...*, 149.

¹¹¹ Firth las describió como amarillas sobre un fondo azul, pero esa policromía ha desaparecido por completo. Citado por Labrousse, *L'architecture...*, 1, 49. También señala en la memoria de excavación que se encontraron algunos fragmentos de la decoración de sus muros, pero Labrousse no ha reconocido ninguno ni en las publicaciones del templo ni en los almacenes de Saqqara. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 48, n. 44.

¹¹² Jéquier, *Le monument...*, II, 6-7. El arqueólogo suizo cree que se reconstruiría la capilla en el mismo lugar, pero de esta segunda no pudo encontrar ninguna huella.

¹¹³ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 167-168. Aunque es posible hacerse deslizar los bloques de obturación del pasillo descendiente a través de la puerta completamente abierta, las losas del suelo que cubren la entrada son demasiado grandes para ser maniobradas en el interior de la capilla sin hacer peligrar los relieves; en la de Unis, una de las losas del pavimento queda debajo de la jamba occidental de la puerta; el recubrimiento de Unis está completamente pulimentado en la base, algo imposible de hacer si hubiera habido un edificio adosado a la cara externa.

relieves quedaron inacabados. Labrousse se pregunta si no podemos pensar que como la capilla era siempre construida y decorada tras el entierro real, las obras se interrumpieron en todo el complejo salvo donde estaba previsto que deberían continuar tras el deceso del monarca. En definitiva, la construcción de la capilla no es simultánea a la de la pirámide.

II.1.8. La pirámide secundaria

De nuevo encontramos términos muy variados para denominar este elemento, lo que da idea de la variedad de interpretaciones respecto a su naturaleza, significado y función. Los autores franceses, tras un periodo de duda en que se aplicaron términos como *pyramide d'offrandes*¹¹⁴, *pirámide de ofrendas*, parecen aceptar todos el de *pyramide satellite*, pirámide satélite. Los autores anglófonos no han llegado a un acuerdo, y podemos encontrar desde *subsidiary pyramid*, *pirámide subsidiaria*, a *ritual pyramid*, *pirámide ritual*¹¹⁵. En alemán también hay términos muy variados, como *Kultpyramide*, *pirámide de culto*, o *Ka-Grab*¹¹⁶, *tumba del ka*.

El término *pirámide secundaria* no induce a ninguna interpretación determinada, pero también por esa razón es más vacío que los de otras lenguas, menos descriptivo. Su mayor inconveniente es que pueda confundirse esta pirámide, de función aún desconocida, con las pirámides de las esposas reales, que por su tamaño y posición están claramente subordinadas a la tumba del rey. Lo único que por ahora está claro, es esa diferencia respecto a las tumbas de las esposas, pues éstas, cuando se han conservado bien, también tienen una pirámide secundaria.

En esta construcción es donde primero se desarrolló una auténtica forma piramidal, pues las de Meidum¹¹⁷ y la romboidal fueron anteriores a la pirámide norte de Dahshur, que es la primera tumba real que adopta esta figura geométrica.

¹¹⁴ Jéquier, *Les pyramides...*, 10.

¹¹⁵ Por ejemplo, Hawass, *The Programs...*, 250.

¹¹⁶ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 125.

¹¹⁷ No obstante, puesto que sólo se ha conservado algunos sillares de la primera hilada, sería también posible interpretarla como una pirámide escalonada. Lauer, *Architectura*, 78.



Con Userkaf se construye al oeste de la *wsyt*, cerca del ángulo suroeste de la pirámide. Por primera vez se encuentra en las proximidades de la parte interna del templo funerario, como será la regla en construcciones posteriores. En las pirámides de Sahure y Niuserre en Abusir, de Unis y de la dinastía VI ocupa siempre la misma posición respecto a la principal, la esquina sureste, rodeada por el muro de cierre de su propio recinto. En la excavación no se ha encontrado nunca ningún objeto que permita hacerse una idea más precisa de cuál es su función o su significado simbólico. En la de Pepy I, los restos conservados permiten reconocer una altura de cerca de 20 m, lo que no es despreciable. Al este las recientes excavaciones han hallado los vestigios de una sala alargada única en los complejos documentados; separada del resto del templo, desconocemos su utilidad primera, pero tenemos cierta seguridad que fue reutilizada como biblioteca durante el Reino Medio, pues en ella han aparecido los papiros con versiones retocadas de los TP.

II.2 Los textos en las pirámides

II.2.1. La ubicación de las pirámides con textos

El análisis del emplazamiento de estas tumbas (figura 2) es una novedad relativa que ha iniciado Labrousse. Se ha basado, por una parte, en las hipótesis tradicionales respecto a la relación entre ésta y el palacio, y por otra, en su experiencia del terreno, pues sus trabajos en la meseta de Saqqara le han permitido unas observaciones difíciles de reconocer sobre el plano.

Aparte de la situación de todas al oeste del Nilo, sobre la meseta que ya a fines del III milenio sería más un desierto que la estepa de los siglos precedentes, las nueve¹¹⁸ se encuentran en un lugar privilegiado, entre los monumentos de Dyeser y Shepseskaf, dos hitos importantes en el desarrollo de la arquitectura funeraria egipcia -

¹¹⁸ La cifra en realidad puede reducirse, pues las tres de las esposas de Pepy II dependen de la ubicación de la tumba real.

el segundo por la innovación de sus estancias internas, que son las que adoptan las pirámides con textos-. Su proximidad lleva a Labrousse a plantearse si la codificación de formas no habrá ido en paralelo a una estabilización del emplazamiento, al oeste preciso de Menfis, la capital administrativa del país en esos momentos¹¹⁹.

Las pirámides de Teti, Pepy I y Merenré parecen haberse ubicado según razones topográficas. Las tres se hallan sobre una elevación, suficientemente grande para dar cabida a todo el complejo alto y están situadas cerca del valle, donde ha de edificarse el templo bajo, al que ha de estar unido por la calzada sobre una pendiente relativamente suave. En ninguno de los tres casos se ha buscado el impacto visual sobre el valle aluvial. Si éste hubiera sido el propósito, habrían podido recurrir al alto acantilado como lugar más significativo -la calzada habría podido resolverse con desviaciones y pendientes artificiales, como la de Queops-, y no se habrían ubicado medio ocultas a la vista del valle por construcciones anteriores.

En la elección de un enclave para las tumbas de Unis y de Pepy II parece haberse tenido en cuenta la presencia de monumentos anteriores. En ambos casos, la construcción podría haberse ubicado en varias zonas amplias y vacías atravesadas por sus respectivas calzadas y que los habrían evitado un trazado tan largo y costoso de éstas, además de haberlos acercado al valle. Pero es evidente que las intenciones de sus destinatarios eran otras. La cúspide de la pirámide de Unis se encuentra alineada entre la de Dyeser y la hipotética de Sekhemkhet -ésta no parece que alcanzase más altura que la primera grada, pero pudo identificarse la intersección de sus ángulos y ayudarse visualmente mediante jalones-. Hay una desviación de 7,5 m que puede atribuirse a la cantera que hay al norte de la pirámide y en cuyo borde mismo se levantó el muro septentrional de cierre del complejo. Aquélla se considera el lugar de donde se extrajo la piedra para el monumento de Dyeser y habría imposibilitado un mayor acercamiento al punto exacto, salvo si se hubiera reducido aún más la base. Esta pirámide es la menor de la dinastía V, tal vez para poder mantener la ubicación deseada y no por falta de medios, pues en compensación se le dio una mayor altura mediante una pendiente más pronunciada. En cuanto a la pirámide de Pepy II, su ubicación se explica por la

¹¹⁹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 73.



presencia de la tumba de Shepseskaf. Sobre el plano, la esquina suroriental de su complejo se encuentra junto al vértice de la hipotética esquina noroccidental de Shepseskaf si se reconstruye hacia el norte, simétricamente, el muro de cierre conservado en el sur de este monumento¹²⁰.

En cuanto al pequeño complejo de Ibi, la escasez de medios que manifiestan sus dimensiones, menores que algunas tumbas de esposa real vecinas, y la pobreza de sus materiales, no deja mucho lugar a otras pretensiones de su comitente¹²¹. Ambos factores han podido influir a la hora de elegir su ubicación. Si lo vemos en el plano topográfico, está situado en un pequeño circo de la curva de nivel de 35 m, más cerca del valle que ninguna de las otras pirámides con texto, en una pendiente muy suave - aunque no hay ningún rastro de unión con un templo bajo-; pero al mismo tiempo se encuentra casi adyacente a la calzada de Pepy II, lo que ha podido ser determinante en su emplazamiento.

La orientación de las pirámides plantea también un problema, pues todas están emplazadas en lugares que habrían permitido el pequeño giro que las habría orientado hacia el norte, que es su teórica orientación ortodoxa, y sin embargo ninguna lo ha hecho. La desviación más sorprendente es la del complejo de Teti, donde una dirección correcta habría permitido una construcción regular de la calzada, mientras que el eje elegido ha hecho que ésta coincida con construcciones anteriores que, evidentemente, no podían retirarse, de modo que hubo que proceder a un acoplamiento lateral del templo alto con la vía que llegaba del valle¹²². Para Labrousse, sólo hay una respuesta factible a la orientación irregular, que es la atracción del palacio real en la llanura menfita. Toda la bibliografía manifiesta la aceptación de una correspondencia

¹²⁰ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 74-75.

¹²¹ Jéquier en su descripción del emplazamiento de la pirámide no aporta ninguna información relevante que ayude a aclarar el tema. Menciona la pequeña colina de apenas 3 m de altura que se destacaba de las colinas cercanas sólo por su color blanco -los restos de caliza-, frente a las oscuras formadas por la degradación del adobe. Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 1.

¹²² Se suele explicar por la presencia de la pirámide XXIX de Lepsius, tradicionalmente atribuida a Menkauhor, de la dinastía V, aunque recientemente Malek ha propuesto su autoría a Merykare, a causa de los numerosos restos epigráficos aparecidos en sus lados norte y este de tumbas pertenecientes a sacerdotes ligados al culto funerario de este rey -dependientes, por tanto, de su pirámide-. Malek, *King...*, 212-214. No obstante, esto deja sin explicación convincente la desviación de la calzada.

topográfica entre palacio y tumba. Pero en razón de una cierta escasez de emplazamientos óptimos sobre la necrópolis, esta relación no podía mantenerse más que de manera muy laxa, pues la ubicación de la pirámide podía variar varios kilómetros. Sin embargo, el lazo podía restablecerse simbólicamente si se aceptaba la posibilidad de modificar el eje del complejo para que, prolongado a través de la llanura, pudiera coincidir con el palacio real¹²³.

II.2.2. La arquitectura de las cámaras internas en las pirámides con textos

Los trabajos arqueológicos que se han realizado en las pirámides con textos funerarios nos han permitido conocer con precisión cómo eran sus cámaras interiores y el lugar que ocupaban en ellas los himnos. Como veremos más adelante (*cf. infra* VI.3 y VI.6), esta localización es muy importante para su comprensión, pues según algunos autores existía toda una simbología en los textos que los hacía apropiados para ocupar uno u otro lugar con respecto al conjunto.

En las pirámides con textos contemplamos una evidente simplificación de la construcción, pero no es por mera carencia de medios. Su diseño, de una cierta complejidad, resuelve un buen número de problemas técnicos y económicos. En el conjunto de la construcción, los materiales pobres -piedras locales o restos de talla de los sillares de calidad- se emplean allí donde no redundan en un debilitamiento de la estructura. La resistencia óptima de las cámaras internas al aplastamiento por el peso de la pirámide se basa en un análisis geométrico muy preciso, de manera que a pesar del empleo de grandes monolitos, hay un excelente desvío de las presiones hacia las cimentaciones. Esta comprensión de las estructuras constructivas parece haber conferido al monumento una eficacia máxima. Asistimos en ellos a la consecución de

¹²³ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 75. Él mismo confirma que, a pesar de los edificios que se interponen, el eje visual está libre de obstáculos en todos los casos, de forma que, para mantener la hipótesis tradicional de que los reyes elegían antes que nada su lugar de descanso definitivo, él lo compagina diciendo que, aunque se eligiera primero dónde instalar la pirámide, la construcción de ambos edificios podía iniciarse simultáneamente. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 76, y n. 6.



un esfuerzo de simplificación de la arquitectura que se une al programa espiritual patente en los textos con que se cubren las cámaras funerarias.

Se ha documentado varias generaciones de maestros constructores dentro de una misma familia desde el reinado de Isesi al de Pepy II¹²⁴, es decir, el periodo preciso de los reyes con TP en sus pirámides. Esta herencia de los trabajos y los cargos, habitual en la sociedad egipcia, permite explicar la transferencia de conocimientos de padres a hijos y con ella, tanto el mantenimiento de determinadas formas de construcción, que la experiencia ha demostrado correctas, como su paulatino desarrollo sin rupturas.

Las estancias internas de estas pirámides son subterráneas. Se construyeron ocupando el interior de una fosa formada por dos espacios perpendiculares unidos, que componían una T a partir de la cara norte de la pirámide. Esta fosa se excavaba en la roca de caliza silíceas que forma la base de la meseta en esa región; el material extraído se usaba después para la mampostería del núcleo central de la superestructura. El fondo se cubría con una espesa capa de arena limpia -su color rojizo la hace muy reconocible respecto a la arena más fina y amarillenta de los depósitos eólicos que cubren la meseta desértica-, que bajo las cámaras de Merenré se ha reconocido hasta 1 m de profundidad sin llegar a su base¹²⁵. Si este depósito queda bien limitado por las paredes de la fosa, se convierte en una cimentación resistente que no sufre alteraciones. Por encima se extiende la capa de solera. Sobre ella, la base del pavimento, formado por bloques de gran tamaño, de igual importancia que el pavimento mismo, que soporta los muros de las cámaras funerarias, ambos con una potencia de 1 m de altura¹²⁶.

Todas presentan una planta tipo que responde, con mínimas variantes, a dos modelos en los que incluso las medidas son similares.

¹²⁴ Edwards, *The Pyramids...*, 186-187.

¹²⁵ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 77-78.

¹²⁶ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 84-89.

II.2.2.1. Las estancias funerarias en el modelo tricameral¹²⁷

El primer tipo, que se utilizó en los complejos funerarios de los monarcas, de Unis a Pepy II (figuras 11 a 15), tenía ya una larga tradición. El prototipo en el que se basan se creó bajo el reinado de Shepseskaf, último rey de la dinastía IV, para su tumba en forma de sarcófago. Para él, no sólo se transformó la superestructura, sino que se cambiaron por completo las estancias funerarias según un esquema que, disociado después de su especial construcción externa, se convertirá en el modelo desde fines de la dinastía V hasta el final del Reino Antiguo. La novedad no son los elementos que lo componen, presentes de una manera u otra en las pirámides anteriores, sino en la manera en que quedan aquí agrupados. Las mismas dimensiones de las estancias internas de Shepseskaf se mantienen en todas las pirámides con textos¹²⁸. La comprensión actual que tenemos de la arquitectura de estas pirámides se debe básicamente a los estudios de Audran Labrousse, de la misión arqueológica francesa de Saqqara, que ha comprendido el diseño de buen número de particularidades que se consideraban de escaso sentido. Este primer tipo de estancias funerarias está compuesto de los siguientes elementos (cuadro 2)¹²⁹:

* La entrada en el suelo de la capilla norte se abría sobre un *pasillo descendente*, con dirección N-S, de unos 2,5 codos de altura y anchura -sobre todo en ésta las variaciones son grandes- y en torno a 35 codos de longitud (18,25 m en Teti). Ninguno de ellos está orientado hacia el mismo punto de la bóveda celeste, con unas desviaciones muy fuertes¹³⁰. El último dintel inferior de Unis fue retallado desde abajo

¹²⁷ Contrariamente a la denominación de Allen -*bicameral pyramids*-, que no tiene en cuenta más que la cámara funeraria y la anticámara, Allen, Reading, 5, prefiero denominarlo modelo tricameral, pues el serdab debía de tener una importancia cierta, según ha mostrado el estudio de Labrousse que se explicará a continuación, aunque su significado escatológico está aún por determinar. Por la misma razón, las pirámides de las esposas reales son bicamerales, pues también ha de tenerse en cuenta esa estancia.

¹²⁸ La única excepción es la pirámide de Unis, que al ser de base más pequeña tuvo que reducir la longitud del pasillo descendente, el vestíbulo y el corredor.

¹²⁹ Para las medidas precisas de las estancias funerarias de Unis, Teti, Pepy I y Merenré, véase Labrousse, *L'architecture...*, 1, 202-213, que son cuadros comparativos muy detallados.

¹³⁰ Desde 14 gr oeste en la de Teti a 103,5 gr este en la de Pepy II. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 75.

para dar mayor altura al pasillo -que gana un codo- y facilitar las maniobras en el momento de los funerales¹³¹.

Hacia la mitad del recorrido de descenso, cuatro bloques de granito en suelo, paredes y techo, debían recibir un quinto que encajase entre ellos formando un cierre de piedra muy dura, que se conoce como *barrera de granito*. La situación varió en cada pirámide. En Teti está muy cerca de la entrada, pero en Pepy I desciende considerablemente. Éste es el único caso en que el descenso está inscrito con TP, por lo que algunos autores han pensado que el desplazamiento pudiera deberse a razones epigráficas. Labrousse, sin afirmarlo ni negarlo, señala que está situado justo bajo la primera grada del núcleo interior de la superestructura, pero separado de ésta por 1,50 m de relleno, lo que parece privarle de toda función arquitectónica. Sin embargo, ésta parece más evidente en la siguiente pirámide, donde la mampostería del núcleo interno arranca a más profundidad y se posa directamente sobre la superficie superior del dintel de granito¹³². La idea tradicional es que no sólo nunca impidió el saqueo de las tumbas, sino que incluso funcionó de forma incorrecta, pues en el pasillo de Pepy II, la enorme piedra se halló por debajo del cinturón de granito, en el límite con el vestíbulo, lo que se interpretaba como que la inercia de su peso la habría hecho sobrepasar la barrera¹³³. Por el contrario, Labrousse ha defendido la validez de esta estrategia de defensa, que en ningún caso fue rota. Sólo la posibilidad de tener mucho tiempo y ningún recelo explica que los saqueadores pudieran evitarla excavando pasadizos que la rodearan a través de la piedra más blanda en torno a ella¹³⁴. En el pasillo de Pepy II, el bloque de granito se habría deslizado cuando los saqueadores retiraron en fragmentos los tapones de caliza de su parte inferior.

* La pendiente acaba en un pequeño ensanchamiento, el *vestíbulo*, en el que suelo, techo y paredes forman un espacio más amplio que los pasillos que lo preceden y siguen, y que se encuentra ya en horizontal. Sus medidas giran en torno a 8,5 codos

¹³¹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 25.

¹³² Labrousse, *L'architecture...*, 1, 106.

¹³³ Jéquier, *Le monument...*, I, 5-6.

¹³⁴ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 171.

de longitud y 4 de anchura y una altura variable, entre 4 y 5 codos. A partir de Pepy I, sus muros presentan TP y su techo estrellas.

* El *corredor* horizontal varía en torno a los 40 codos de longitud (ca. 21 m)¹³⁵, con la misma anchura exacta que el pasillo descendente y una altura similar, en torno a 2,5 codos. Sus paredes, suelo y techo son de caliza, con un ligerísimo desnivel en algunas de las pirámides. Está dividido en tres zonas desiguales mediante dos elementos de granito. Las dos primeras son largas, en torno a 10-12 codos y cubiertas con textos en las pirámides más tardías, mientras que la tercera muy corta, de 2,5 a 3 codos¹³⁶.

La primera de estas interrupciones es un complicado sistema de barreras levadizas en vertical que se conoce como *dispositivo de rastrillos* (figura 16). Éste consiste en un pasaje formado por cuatro secciones de granito -suelo, paredes y dintel, todos de la misma anchura exacta- separados por tres secciones en caliza, de mucha mayor altura interior que las cuatro de granito adyacentes, en cuya parte alta se introducía un bloque de granito. Cuando se había terminado el funeral real, se retiraban los apoyos de su base que los habían mantenido en lo alto y descendían, actuando a modo de tapones y formando así una segunda barrera de piedra dura¹³⁷. El conjunto se cubría, por último, con un dintel de caliza. En Unis estaba compuesto por diferentes losas, mientras que en Merenré se hizo mucho más fuerte mediante una única piedra de enorme peso. La longitud del dispositivo completo es muy variable, pues depende de las diferentes anchuras de cada pasadizo, por lo que puede ir de unos 10 codos en Pepy I a cerca de 15 en Merenré (de 5 a 7,5 m).

¹³⁵ El de Unis es mucho más corto, 14,35 m y el de Teti algo más largo, 21, 83 m.

¹³⁶ En Unis se ha reducido eliminando la parte central, de forma que los dos obstáculos de granito están yuxtapuestos.

¹³⁷ Jéquier no comprendió bien el dispositivo, además de carecer de datos precisos de todas las pirámides, por lo que lo califica como anomalía inexplicable. Así, dice que no han aparecido rastros de los bloques obturadores del corredor, lo que es inexacto, pues en Teti se han conservado fragmentos. En el caso de la pirámide de Pepy II, donde dice que no hay huecos en el techo, los encargados de cerrar el acceso al interior tendrían que haberse introducido después de los funerales, con la dificultad añadida de hacer pasar los bloques del plano inclinado del pasillo descendente al horizontal del vestíbulo. Jéquier, *Le monument...*, I, 8-9. Una inspección de ese corredor, ahora que conocemos bien cómo funciona el sistema en otras tumbas, podría aportar datos más objetivos.



El segundo de los elementos diferenciadores se denomina *pasillo de granito*. No está cerrado. Su función no es protectora frente a un eventual saqueo, sino arquitectónica. Sus dinteles sirven de apoyo a las grandes losas que forman el techo de la antecámara, de forma que se hace necesaria una base resistente, por lo que la caliza más blanda se sustituye por granito. Su longitud varía entre 6 y 7 codos.

* La *antecámara* es una sala cuadrangular con sus paredes cubiertas por textos y el techo de estrellas. Se encuentra justo en el centro de la pirámide, bajo su vértice. Mide 7 codos en dirección E-W y 6 en la N-S. El sistema de cubrición es un verdadero alarde arquitectónico, uno de esos ejemplos de concepción simple pero arriesgada - sobre todo en su realización- que han dado justo renombre a los *jefes de los trabajos reales* egipcios. Consiste en tres estratos de dinteles en vértice que desplazan la enorme presión de su propio peso y el de toda la pirámide hacia los laterales de la fosa excavada en la roca en que se construyen las estancias funerarias. En el eje central E-W de la cámara, el primer grupo de dinteles enfrentados se apoya mutuamente, dos a dos, con el ángulo de contacto a 9,5 codos de altura sobre el pavimento. Por el lado contrario, en el norte se apoyan sobre el dintel del pasillo de granito y en el sur en un muro de sillares pequeños que queda oculto tras la capa visible de muros laterales, de sillares bien aparejados, inscritos con TP. Los dinteles, muy largos, ni siquiera tocan estas paredes, de las que quedan separados unos centímetros¹³⁸. Entre la parte superior de las losas ya instaladas y la pared vertical de la fosa se construye un pequeño muro que es el único apoyo de la segunda capa de dinteles. El tercer nivel se construye igual, con la única diferencia de que el vértice superior de éste sobresale de la fosa. No sabemos cómo se colocaban los dinteles, pues se había pensado que se llenarían todas las estancias internas de arena, que después se retiraría, pero no se ha encontrado ningún material de relleno en la separación entre dinteles y muros laterales, donde no

¹³⁸ Labrousse no considera que la finalidad primera del sistema de cubierta sea la descarga de los muros laterales de toda función de soporte, pues las paredes del descenso y de los corredores -con textos en algunas pirámides-, reciben directamente los dinteles, que también son de un peso considerable. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 91, n. 23. No obstante, es evidente que por mucho que sea este peso no es tan grande como el de la parte más alta de la superestructura.

habría podido quitarse, por lo que sólo podemos saber que se hizo desde arriba, sin proteger los muros ya contruidos, y que no hubo fallos¹³⁹.

* A través de dos pasadizos, la antecámara da acceso a otras dos salas.

El pasadizo oriental desemboca en el *serdab*. Se trata de un vano de casi 3 codos de profundidad y una luz muy variable, de 2 a 2,5 codos de altura y una anchura en disminución de 1,15 m en Unis a sólo 0,47 m en Merenré. En la primera de estas pirámides el proyecto inicial se modificó mediante el añadido a última hora de una puerta de dos hojas en el ángulo con la antecámara; hubo que realizar dos entalladuras verticales en las que introducir las jambas que destruyeron la decoración con que se enmarcan sus paneles de texto. Parece que se intentaba cerrar un vano que se consideraba insuficientemente protegido. También en la pirámide de Teti se añadió una puerta, pero en este caso del lado del *serdab*, pues las paredes del pasadizo estaban inscritas con TP y no se desearía aislarlos del resto de los himnos. La diferencia es que la realización es mucho más cuidada, por lo que pudo haber sido planificada desde la concepción de las estancias internas. En Pepy I se encuentra la misma inquietud y la misma necesidad de cierre, pero en éste el pasadizo se obturó con un bloque, ajustado sin mortero, que continuaba la decoración de las paredes de la antecámara con su mismo plinto y columnas de textos¹⁴⁰.

El pasadizo occidental desemboca en la cámara funeraria. En cada pirámide los muros mantienen un mismo grosor, por lo que la profundidad de este vano es igual a la del anterior. Por el contrario, la altura se va aumentando, de 1,19 m en Unis a 1,71 m en Merenré, igual que la anchura, 1,15 m en Unis y en torno a 1,40 m en las demás. En

¹³⁹ A Jéquier parece que le quedaban dudas respecto a la economía de medios en estas pirámides, es decir, respecto a la funcionalidad meramente constructiva de sus elementos. No llegó a entender que tras el revestimiento de los muros inscritos, no era imprescindible un relleno bien aparejado. Tampoco consideró que la piedra caliza bien tallada podía ser de un gran valor en sí misma, por lo que plantea que entre la pared auténtica y la ficticia pudo quedar un hueco más o menos grande que los constructores utilizaran a modo de depósito de objetos preciosos; y aunque la hipótesis recuerde demasiado las leyendas de tesoros escondidos que rodean siempre a la egiptología, este autor considera que es la única que puede explicar la obstinación con la que los espoliadores demolieron estos muros, no sólo en la pirámide de Pepy II, sino también en otras de la dinastía. Jéquier, *Le monument...*, I, 9. Evidentemente, esta hipótesis no se ha visto confirmada por ningún hallazgo en las excavaciones posteriores de otras pirámides muy destrozadas, como las de Pepy I o Merenré, en las que se ha podido estudiar con detalle todo su aparejo interno.

¹⁴⁰ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 33 y 58.

todas las pirámides, sus paredes están cubiertas de textos y su techo de estrellas. La mayor luz se debe a la necesidad de facilitar el paso al cortejo fúnebre en el momento de los funerales.

* El *serdab* es la cámara en cuya interpretación el estudio de Labrousse puede influir de una manera más novedosa. En obras antiguas se consideraba que era una sala de poca altura, con paredes de factura muy descuidada y sin textos, lo que hacía improbable que tuviera algún valor ritual de importancia. Debía de cumplir la función de almacén de objetos usados en la momificación -aceites, telas de lino sobrantes, etc., sin valor ritual suficiente para ser depositados en la antecámara, pero de los que no podían desembarazarse libremente porque habían estado en contacto con el cuerpo real-, o de elementos del mobiliario funerario de escasa importancia. No se podía precisar mucho más, pues en todas las pirámides este local se ha encontrado vacío. Salvo por la ausencia de textos, el estudio de Labrousse muestra que esas afirmaciones no tienen una base firme. El *serdab* presenta unas dimensiones importantes, 13 codos de longitud (ca. 6,75 m), entre 4 y 5 de anchura y 5 de altura (ca. 2,60 m), y sus muros están contruidos con el mismo cuidado que el resto de las estancias funerarias, así como su cubierta adintelada. En el de Merenré, de 6,5 codos de anchura y altura (3,46 m), el dintel es una nueva proeza arquitectónica, pues sus dos losas, apoyadas en los muros septentrional y meridional, salvan un vano de 6,45 m, la mayor distancia cubierta con un dintel en las pirámides del Reino Antiguo¹⁴¹. Por último, adelantando una información que se verá más adelante, el segundo tipo de estancias funerarias, mucho más simplificado que el que se describe aquí, ha conservado el *serdab*, lo que indica que los propios egipcios lo consideraban un elemento indispensable en las estancias funerarias. No obstante, sigue sin aclararse cuál pudo ser su función, sin que deba rechazarse la de almacén funerario. Su aspecto interior puede aportar alguna información, pues es un pasillo que da acceso a tres nichos cuadrangulares¹⁴²; los

¹⁴¹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 98-99.

¹⁴² Sólo en el de Pepy I no se conoce esa división, pero también debía de existir, pues Labrousse lo define como *pieza tripartita* al describir en un artículo de divulgación la pirámide de este rey, Labrousse, *Les complexes...*, 81, y en una tabla de dimensiones restituye una anchura de 1,35 m al vano septentrional. Labrousse, *L'architecture...*, 1, 209, tab. XXVI. En la de Pepy II el *serdab* se perdió

muros de separación no tienen más función que individualizar los tres espacios, pues el dintel no descansa sobre ellos y sólo en algún caso están enjarjados al muro del fondo sobre el que se apoyan.

* La *cámara funeraria* era la que contenía el sarcófago. Es una sala rectangular, de la misma altura y anchura que la antecámara y el mismo sistema de cubrición, pero de doble longitud que aquella, 15 codos en todas¹⁴³. Sus paredes están cubiertas de textos en líneas verticales y sus techos de estrellas. Sólo en el fondo y en torno al sarcófago se ha esculpido una ornamentación especial, con variaciones en cada pirámide, que consiste en la representación de una arquitectura ficticia, que llamamos *fachada de palacio*, coronada en algunos casos por columnas y líneas de textos. En todas las pirámides la masa oscura del sarcófago de arenisca al fondo de la cámara destaca enormemente sobre los muros blancos con textos y las fachadas multicolores¹⁴⁴. A escasa distancia de él, por delante y cerca del muro meridional, una cista encajada en el suelo servía como receptáculo para los vasos canopos¹⁴⁵. Cuando se colocaba la tapa quedaba como una losa más del pavimento.

Cada una de estas salas se denomina con una letra, para poder citar los textos con su procedencia original según el nuevo sistema que ha propuesto Leclant. Con frecuencia, los pasadizos que unen las distintas salas recibieron también textos en sus estrechas paredes. Las letras se corresponden con el término francés, pero coinciden

completamente en la destrucción de las paredes por los espoliadores; Jéquier, *Le monument...*, I, 10. En consecuencia, la planta que aparece en algunos planos es una reconstrucción hipotética.

¹⁴³ Sólo en Unis es de 14 codos en toda la altura de la fachada de palacio, pues ésta mide 1 codo de grosor y está superpuesta a la pared occidental, por lo que reduce la longitud de la cámara, que alcanza los 15 codos por encima de ella.

¹⁴⁴ Labrousse, *La polychromie...*, 74 y *Le sarcophage...*, 76; y, Wissa, *Le grès...*, 77.

¹⁴⁵ Si vamos al detalle, emplazamiento, construcción y materiales presentan una cierta variedad. En general se trata de un receptáculo cuadrangular, cuya tapadera se posaba sobre él; la única excepción parece ser el de Teti, que estaba excavado en las losas y cuya tapadera quedaba a 8 cm de profundidad. En cuanto a los materiales, la cuba en Teti era de caliza y en Pepy y Merenré de granito rosa; las tapas de Unis y Teti han desaparecido, mientras que las de Merenré y Pepy II han sido calificadas de recursos de última hora, pues no parecen ser los originales. Labrousse, *L'architecture...*, 157-158.

bien con los nombres en castellano (a partir de ahora serán nombradas por su signo correspondiente)¹⁴⁶:

- . pasillo descendente o descenso (*descenderie*): D. La barrera de granito (*bouchon de granit*) permite distinguir entre un pasillo anterior a ella, D ant y otro posterior, D post;
- . vestíbulo (*vestibule*): V;
- . corredor (*couloir*): C. El dispositivo de rastrillos (*système des herses*) y el pasillo de granito (*passage de granit*) también permiten una denominación más precisa de las tres zonas que producen: C ant (entre el vestíbulo y los rastrillos), C med (entre rastrillos y pasillo de granito) y C post (entre éste y la antecámara);
- . antecámara (*antichambre*): A;
- . pasadizo (*passage*) entre la antecámara y el serdab: A-S;
- . serdab: S;
- . pasadizo entre la antecámara y la cámara funeraria: A-F;
- . cámara funeraria (*chambre funéraire*): F.

II.2.2.2. Las estancias funerarias en el modelo bicameral

Las tres pirámides de las esposas de Pepy II (en la figura 17 se presenta la de Iput II), y la de Ibi presentan el segundo tipo de planta¹⁴⁷, que es de un tamaño mucho menor, en proporción también a la reducción de volumen de la pirámide misma. Cronológicamente, el modelo es por tanto posterior al primero. El motivo de su existencia debe de estar ligado al menor trabajo que supone la simplificación de su planta: se utiliza para esposas reales, y se adopta después para un rey en un momento de crisis de la economía centralizada durante la dinastía VIII.

Todas se conocen por las excavaciones a fines de los años veinte de Jéquier. Éste abrió primero la de Udyebten, en muy mal estado, por lo que su descripción deja algunas lagunas, tal vez porque no supo en ese momento cómo interpretar las

¹⁴⁶ Puede verse una comparación del nombre dado a cada elemento de las estancias funerarias por Maspero, Sethe, Jéquier, Maragioglio / Rinaldi, Vandier, Badawi y Edwards en Labrousse, *L'architecture...*, 1, 231.

¹⁴⁷ También se utilizó en la mastaba de Senuseretankh en Lisht, del Reino Medio, que muestra como única decoración de sus cámaras internas la versión más semejante a los textos de Unis que se haya documentado, más cercana incluso que las de las tumbas reales de sus sucesores.

variaciones al modelo que se conocía mejor por las tumbas reales. En siguientes campañas excavó las de Iput II y de Neit. Ésta es la mejor conservada, lo que le permitió identificar mucho mejor las particularidades de este conjunto de tumbas, de forma que la publicación de ambas y la de Ibi, en la que trabajó posteriormente, se vio mejorada por su conocimiento más preciso de la estructura interna¹⁴⁸. Ésta se compone de los siguientes elementos:

* *Pasillo descendente* muy corto, con escasa pendiente¹⁴⁹, y sección cuadrada - de 1,44 x 1,40 m en Neit-. No termina en un vestíbulo, sino que da acceso directamente al pasillo horizontal¹⁵⁰. No hay mención en ningún caso a algún tipo de obstáculo específico; sólo en el de Ibi se han conservado los bloques de caliza que lo cegaban.

* *Corredor*¹⁵¹, que estaría interrumpido por el sistema de obturación de los rastrillos. En estas pirámides parece estar compuesto por un único bloque de granito descendente, bien documentado en la tumba de Neit -por el suelo de basalto y los dos sillares en las paredes de granito¹⁵²- y que se supone similar en la de Ibi¹⁵³.

* *Cámara funeraria*, situada en el centro de la pirámide. A ella se accede -sin antecámara- por un vano cuadrangular de apenas 1 m de luz, abierto en el extremo oriental de la pared norte. La de Neit tiene unos 3 m de anchura y 6 m de longitud; la de Udyebten tenía 3 m de altura; las demás debían de tener un tamaño similar. Los muros estaban cubiertos de signos jeroglíficos con TP, salvo en el extremo occidental, que se reservaba para la fachada de palacio rodeando el sarcófago. Éste, exento en las pirámides de reinas donde se ha documentado, quedaba empotrado en los tres muros

¹⁴⁸ Confirmadas en la excavación de las pirámides de esposas Pepy I, con esta misma disposición aunque sin textos.

¹⁴⁹ 26° en Neit, mientras que en Udyebten es tan solo de 18°36'.

¹⁵⁰ En cambio, en la pirámide de una esposa de Pepy I -no presenta textos- se ha documentado esta cámara. Labrousse, *Les complexes...*, 86.

¹⁵¹ Falta en la pirámide de Iput II, cuyo pasillo descendente desemboca directamente en la cámara funeraria. En la descripción de Jéquier no se menciona que el obstáculo del rastrillo se haya sustituido de alguna manera. Jéquier, *Les pyramides...*, 46.

¹⁵² Jéquier, *Les pyramides...*, 13.

¹⁵³ Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 3-4, lo menciona entre los paralelismos con la pirámide de Neit. Por el contrario, en la de Udyebten no menciona su posible presencia, aunque también tenga corredor, pero en la sección que publica Lauer parece estar presente. Jéquier, *La pyramide d'Udyebten*, 2-3.

laterales en la de Ibi, de forma que ocupaba todo el extremo de la cámara¹⁵⁴. En el suelo de Neit -y por extensión suponemos que también en las otras-, se encuentra el receptáculo para los canopos;

* Un vano estrecho y bajo en la pared oriental permitía entrar en el *serdab*, que es una simple cámara rectangular. En la pirámide de Neit presentaba los muros sólo desbastados, sin pulimentar; en las otras no ha podido ser bien documentado por el peligro de caída de los escombros que se acumulaban en esa zona.

En definitiva, encontramos una disposición similar a la de las estancias funerarias de las pirámides de rey, pero a una escala menor y con una simplificación de sus componentes. La elección de qué cámaras se conservaban y cuáles se suprimían nos revela también qué es lo que los egipcios consideraban indispensable para que la pirámide siguiera cumpliendo su función. Donde las reales presentan un dispositivo de rastrillos con tres bloques de granito para obturación, en las de las esposas hay sólo uno; si en las primeras encontramos antecámara y cámara funeraria en las segundas hay una única sala, y el *serdab* de las mujeres es más simple, y rectangular, frente al tripartito de los varones, pero se mantiene, lo que incide en la revalorización que ha de hacerse de la función de esta pieza.

II.2.3. La decoración de las cámaras internas en las pirámides con textos

La realización de textos, fachadas de palacio, frisos y estrellas que componen la decoración de las estancias funerarias era un proceso en el que se hacían necesarias tres operaciones básicas: un boceto dibujado del diseño, el esculpido de las imágenes en relieve o rehundido y por último la aplicación del color (cuadro 3). No es imprescindible pensar que para cada una de estas operaciones se hicieran necesarios artesanos distintos, aunque sí ha podido reconocerse la mano de equipos diferentes trabajando en una misma pirámide, e incluso en una misma cámara.

El trabajo escultórico de tallar los signos es muy homogéneo, y en todas -salvo las pequeñas- son excelentes tanto la ordenación general como la realización material.

¹⁵⁴ Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 4.

Las cámaras de Teti y Udyebten quedaron más inconclusas que las del resto de las pirámides, probablemente por su muerte prematura, lo que nos ha permitido conocer en detalle el proceso técnico de ejecución¹⁵⁵. Por el grado de terminación de los distintos elementos, sabemos que se otorgaba prioridad a los textos y a las fachadas de palacio y que sólo después se ejecutaban las estrellas de los techos-cielos.

Los bloques, cuidadosamente aparejados, eran alisados en la cara vista. A continuación se cubrían techos y muros con una trama, sobre la cual se dibujaban los motivos que se iban a tallar.

El techo se cuadriculaba con una red de líneas rojas que permitían trazar de forma regular las estrellas, mediante líneas negras. El contorno negro, que no se eliminaba por completo al esculpir la figura, hacía resaltar ésta en aquellas con fondo claro, pero no resultaba molesto, mientras que si ese color se hubiera usado para la cuadrícula habría sido demasiado visible.

Sobre las paredes, la trama eran líneas paralelas en unos casos verticales y en otras horizontales, trazadas en rojo, que servían de referencia para dibujar, tangentes a ellas, los jeroglifos. Éstos se escribían primero con tinta roja y después una segunda mano procedía a corregir tanto el texto -por si se habían producido lapsus en la copia¹⁵⁶- como el perfil de los signos. El escultor vaciaba el interior del dibujo, por lo que los jeroglifos quedan resaltados por un contorno rojo. Posiblemente no se trazaba las líneas de separación entre los textos; el escultor las tallaban directamente en el espacio vacío entre los signos.

En M / Cmed se ha podido distinguir con claridad todo el proceso de preparación previa a la labor del escultor. Pero las conclusiones que se obtienen son tan significativas que hay que meditar si podemos extrapolarlo al conjunto de las estancias esculpidas. Primero se marcaba la línea del zócalo, para dar un límite inferior a los

¹⁵⁵ Jéquier, *La pyramide d'Oudjebten*, 5.

¹⁵⁶ A menudo, algunas líneas fueron objeto de un alisado seguido de nuevas inscripciones. En Pepy I se llegó a escribir totalmente dos paredes, la W de la cámara funeraria y la N de la antecámara. También con frecuencia, una redacción en primera persona ha sido sustituida por otra en tercera, señalada primero por el pronombre sufijo y después por todo el cartucho real. Los epigrafistas se preguntan a qué imperativo ritual o simbólico responde semejante sutileza que ha obligado a auténticos alardes de habilidad para poder aumentar el número de signos sin desplazar todo el texto.

textos. A lo largo de ella se señalaba a una distancia constante, con un punto negro, las líneas de separación, y con un punto rojo, las líneas de límite de los signos. Se trazaban entonces estas últimas, materializando así las columnas y, lo que es fundamental para nuestra comprensión de los TP, se dibujaban ya, con un trazo negro muy fino, los signos finales de cada una de ellas, de dos a seis, aunque en alguna se llegó a diez, para no perderse. Esto implica que existía un modelo detallado de qué textos se iba a esculpir en la pared y cómo sería el resultado final¹⁵⁷. La talla posterior de los signos hace desaparecer casi por completo la huella de ese trazado fino inicial. A continuación se traza la línea horizontal superior y se hace subir hasta ella, con plomada -arriba no hay puntos que permitan el uso de una regla rígida-, las líneas verticales que van a enmarcar el conjunto de los signos. A continuación se procedía como ya se ha explicado para el resto de las cámaras.

Signos y líneas verticales de separación eran recubiertos con una capa de pintura¹⁵⁸. En la de Unis los signos son de color azul sobre fondo blanco, con las líneas de separación en negro. En el resto el color adoptado es el verde claro, el mismo de los brotes jóvenes de vegetación, buscando un paralelismo simbólico con la situación del rey a quien se pretende resucitar con estos himnos¹⁵⁹. Sólo en Teti, Udyebten e Ibi los signos quedaron sin rellenar con pintura.

Las inscripciones más bellas son las de Pepy I, en las que el interior de los signos se precisó con frecuencia: plumaje de las aves, el trabajo de la cestería, etc.

¹⁵⁷ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 127, no se atreve a llegar a tanto y plantea un juego de modelos entre los que se podría elegir y reunir un cierto número de pasajes. Pero esto deja en manos de los escultores la elección definitiva de los textos, lo que no me parece oportuno.

¹⁵⁸ Los pigmentos estaban realizados a base de huntita (?) para el color blanco, galena para el negro y malaquita para el verde, y se ligaban con goma de acacia.

¹⁵⁹ Tal vez el contraste más conseguido mediante los colores de la cámara funeraria se encuentra en la de Merenré. En ésta no hay fachada de palacio, de forma que el efecto policromo se basa en los muros blancos de caliza, los textos verdes -que no cubren las paredes por completo-, el sarcófago oscuro y el techo pintado de negro con estrellas blancas. El resultado es de una cierta sensación de inmaterialidad, de encontrarse en un espacio al aire libre. A este efecto también contribuye el contraste entre los muros bien delimitados en su parte alta que forman una especie de recinto abierto hacia el cielo, y las aristas borradas por la pintura negra del techo, que no tiene unos límites precisos porque sus losas no se apoyan sobre el borde mismo del muro sino por dentro de él, dejando al aire la arista interna. El sarcófago impone su presencia por su color oscuro -es de arenisca negra- y la corona de textos en su parte superior, recubiertos de pan de oro. Labrousse, *La polychromie...*, 74.

Muchos signos de esta época no se han conservado en el sistema gráfico posterior y otros se han modificado, de forma que estamos ante un verdadero tesoro epigráfico.

El grosor de las líneas de texto y el tamaño de los signos fue disminuyendo en cada nueva pirámide a causa del mayor número de himnos que se deseaba incluir. Así, mientras que en la de Unis hay poco más de doscientos, y las letras son de unos 7 cm, en la de Pepy II se escribieron más de cuatrocientos, por lo que el tamaño de los jeroglifos se redujo a unos 4,5 cm, además de extender las columnas de texto por un mayor número de paredes. La única excepción a esa tendencia general fue la pirámide de Iput II, donde las columnas son de unos 8 cm de grosor, lo que unido al menor tamaño de las cámaras redujo el número de himnos considerablemente¹⁶⁰.

En algunas pirámides, un zócalo polícromo ponía límite inferior a la decoración epigráfica. En cada pirámide es diferente y en algunas aportaba una variación a la monocromía de los textos. En general, todas las cámaras con textos presentaban este zócalo en su base, con pocas excepciones, D en Pepy I, A y A-F en Merenré, etc. En Teti, el encuentro de plintos de diferentes alturas en las esquinas de los pasadizos con las cámaras quedaba forzosamente mal resuelto. Si suponemos una lectura de los textos, desde el sarcófago hacia el exterior, hay una reducción y empobrecimiento de la decoración del plinto en paralelo al alejamiento respecto al sarcófago.

En la pirámide de Unis, además del zócalo, cada pared de A y F presenta los textos enmarcados, formando paneles, en una banda con un motivo polícromo en el que se suceden un rectángulo azul ancho con tres líneas verticales negra-blanca-negra. La banda, de 6 cm de altura, va rodeada por dos líneas incisas de 1 cm, de las que la superior presenta una decoración pintada de semicírculos blancos sobre fondo negro.

Se conoce como fachada de palacio (figura 24a) la imagen de una serie de puertas monumentales con un marco complicado de entrantes y salientes. Se considera un recuerdo del aspecto que tendrían las residencias de los primeros jefes locales del valle del Nilo, construidas mediante troncos y esteras. Este motivo decorativo cubría durante las primeras dinastías la fachada de las construcciones funerarias de la elite, y a partir de la dinastía IV está documentado también como decoración exterior de los

¹⁶⁰ Jéquier, *Les pyramides...*, 47.

sarcófagos reales. Pero con Unis, en la transformación general que sufren las estancias funerarias, la fachada se traslada a las paredes que rodean al sarcófago, que adopta la forma de un prisma pulido con cubierta abombada. Sorprendentemente, a pesar de la complejidad de su diseño, parece que su realización se dejaba para el último momento, pues en todas ha quedado relativamente inacabada y en algunas, el proyecto inicial se solucionó de forma mediocre.

En Unis, el conjunto se ha calificado de suntuoso. Se trata de tres grandes paneles de *alabastro* que cubren todo el fondo y las dos paredes de la cabeza y de los pies del sarcófago, hasta sobrepasar ligeramente su cara anterior. Como su altura idéntica se corresponde con la de los muros laterales, el triángulo dejado por la cubierta se puede utilizar para textos. Su tallado es de gran calidad y se realiza con una policromía muy compleja que aún conserva buena parte de su brillo y recuerda una decoración textil. En torno al sarcófago de Teti el proyecto era similar, aunque ejecutado sobre la caliza misma de los muros; Labrousse menciona restos de pintura negra en la parte baja y una zona con todo el diseño pintado en rojo, que se ha perdido tras la última restauración¹⁶¹.

A partir de Pepy I, en el marco de una transformación considerable de la policromía y la disposición de los elementos decorativos, las superficies dedicadas a textos se aumentan considerablemente -se usa todo el espacio disponible, incluido el pasillo descendente-, en detrimento de la fachada, que queda muy reducida. Ya no ocupa toda la pared del fondo y parte de las laterales, sino sólo la anchura y altura del sarcófago, trasladadas a los muros circundantes, como si se tratase de una proyección arquitectónica. Aunque en Pepy I quedó tan inacabada que apenas podemos hacernos idea de su decoración interna, en las otras se concluyó relativamente y la conocemos con más precisión. En general, el panel del fondo tiene la altura de la cuba del sarcófago, y puede ir coronado con una línea de textos que dan el nombre y titulación completas del rey, pero no se corresponde en altura con la cubierta del sarcófago, que es mucho más alta. Por el contrario, en Pepy II, donde se han conservado bien los laterales, éstos parecen alcanzar la superficie de esa cubierta, y por tanto representar el

¹⁶¹ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 140.

sarcófago cuando ya quedaba cerrado. En todos los casos la policromía queda sustituida por el único color verde presente también en los textos jeroglíficos¹⁶².

El techo de todas las cámaras y pasillos en que se escribieron textos se cubrió también con una capa de pintura blanca -en la de Unis- o negra -en el resto- que representaba el cielo, sobre el que destacaban estrellas esculpidas y pintadas en azul o blanco (figura 18a-b). Como tienen cinco puntas, los egiptólogos han resaltado que una de ellas queda libre y puede entenderse que marca una dirección. Durante años se ha escrito equivocadamente respecto a esta orientación, pues se generalizaba a partir de una única pirámide, cuando lo cierto es que hay diferencias entre ellas. Así, en la de Unis no hay un punto de vista único: mientras que en F y A la punta libre señala hacia el zénit, en el pasadizo A-F lo hace hacia el este y en Cpost hacia el norte. En la de Teti sólo se terminaron de esculpir en F y A-F, y en ambos lugares señalan hacia el este, de donde podríamos generalizar pensando que en los techos inacabados de A y A-S también habría tenido esa dirección. En el resto de las pirámides ¹⁶³ está orientada hacia el oeste. De estos datos podríamos plantear una evolución, que analizaremos junto al capítulo dedicado al cielo.

Para nosotros, el elemento más significativo de la decoración -si puede decirse así, pues evidentemente no se han inscrito por su valor ornamental, aunque se haya cuidado el aspecto estético- son las columnas y líneas de texto que cubren las paredes desde el techo hasta el zócalo. Sin embargo, para los egipcios todo el conjunto era indisociable. El cuadro de correspondencia estrellas / textos que ha establecido Labrousse¹⁶⁴ muestra de manera indudable que ambos elementos se esculpen siempre unidos, de forma que cuando un rey amplía la extensión de sus textos a otras estancias, también lo hace el techo estrellado. Tampoco podemos olvidar el efecto simbólico del color: si en Unis paredes y techo son blancos con signos y estrellas azules, lo que tiende a unificar ambos elementos, en las de la dinastía VI, el contraste entre muros

¹⁶² Labrousse, *L'architecture...*, 1, 140-141.

¹⁶³ Hay que tener en cuenta que esta obra alude únicamente a las pirámides del primer tipo, el de cinco reyes. Jéquier no hace ninguna alusión a la posible aparición de algún fragmento de techo, identificable por las estrellas, en la publicación de las pirámides de las reinas. Tan sólo en la de Ibi menciona que no ha quedado ningún resto de las losas del techo. Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 4.

¹⁶⁴ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 201, tab. I.



blancos con signos verdes y bóvedas negras con estrellas blancas crearía una impresión muy diferente.

No obstante, se pueden plantear ya algunos problemas que manifiestan que una relación directa entre la representación física de cielos y textos y su significado simbólico ha de responder a algunas anomalías. Por ejemplo, la cubierta de las cámaras internas forma un ángulo, mientras que el cielo para los egipcios era plano, no una bóveda ni mucho menos un ángulo, por lo que es evidente que la función arquitectónica prima aquí sobre su semejanza con lo que representa simbólicamente.

El cielo negro con estrellas puede representar el cielo nocturno y recordarnos el destino estelar del difunto real en los TP. Pero en éste es la zona septentrional del cielo la que es valorada, mientras que la mayoría de las estrellas del techo tienen la punta libre hacia el oeste. ¿O será que nosotros consideramos que esa punta libre apunta hacia un lugar concreto pero para ellos no tenía esa lectura?

II.2.4. La distribución de los textos en el interior de las cámaras

El elemento más significativo de las estancias funerarias de la dinastía VI son las líneas de texto que cubren las paredes desde el techo hasta el zócalo. Las cámaras cubiertas con textos en cada pirámide son:

Unis: C post, A, A-F, F¹⁶⁵ (figura 11).

Teti: C post, A, A-S, A-F, F¹⁶⁶ (figura 12).

Pepy I: D, V, C, A, A-F, F¹⁶⁷, A-S¹⁶⁸. Es la pirámide donde los textos ocupan una mayor extensión (figura 13).

Merenré: V, C, A, F¹⁶⁹ (figura 14).

Pepy II: V, C, A, F¹⁷⁰ (figura 15).

Udyebten: F.

¹⁶⁵ Sethe, ..., III, 116.

¹⁶⁶ Sethe, ..., III, 120.

¹⁶⁷ Sethe, ..., III, 125.

¹⁶⁸ Textos recientemente recuperados y dados a conocer por Leclant, T. P. Pépi Ier IV.

¹⁶⁹ Sethe, ..., III, 139.

¹⁷⁰ Sethe, ..., III, 146. Confirmado por la excavación de Jéquier, *Le monument...*, I, 6.

Neit: C post¹⁷¹, F.

Iput II: F.

Ibi: F¹⁷².

Todos los autores, con la excepción de Schott y Piankoff, aceptan que el orden de lectura debe comenzar por los de la pared norte de la cámara funeraria y seguir el orden inverso al que seguía la momia real en su traslado hacia el sarcófago, desde la entrada hacia el interior.

Como se comprobará a través de los análisis de varios investigadores, la distribución de los textos en la pirámide no se debe al azar. Altenmüller ha mostrado (*cf. infra*, VI.3) -aunque ha recibido algunas críticas severas-, que determinados textos se repiten siempre en los mismos lugares, de forma que podríamos entender que existen secuencias de textos y localizaciones *canónicas*. El estudio más reciente de Osing (*cf. infra*, VI.6) ha demostrado que los himnos se distribuyen por las cámaras según unos principios específicos de ordenación. También Leclant ha señalado la importancia de la ubicación de los textos para su interpretación a través de varios ejemplos concretos que ha ido presentando en sus diversas publicaciones sobre los TP.

El espacio de las cámaras funerarias impone una distribución final muy diferente a la linealidad de los textos sobre el papiro o a su recitación en los funerales reales. Aunque los textos se leyese con un orden determinado, su inscripción en los muros los sacaba de esa secuencia temporal y les imponía una nueva, al tiempo que les obligaba a adaptarse a los dictados del espacio cargado de significados en que eran copiados.

Los textos para preservar el cuerpo contra criaturas dañinas, sobre todo escorpiones y serpientes que funcionan como representación de todos los enemigos, se esculpen en el umbral y extremo oriental -y en algunos casos, occidental- de la antecámara. Su ubicación es independiente de su orden de lectura en el ritual funerario.

¹⁷¹ Jéquier, *Les pyramides...*, 13.

¹⁷² De estas últimas pirámides, sólo un bloque de Udyebten y algunos de Ibi permanecían *in situ*, en sus paredes meridionales, cuando se hizo la excavación. El resto está en tan mal estado que se ha procedido a reconstrucciones hipotéticas tanto de las dimensiones como del lugar que ocupaban los fragmentos recuperados. Parece improbable que hubiera textos en otro lugar que no fuera la cámara funeraria, salvo en Neit.



Están allí para que actúen como centinelas frente a los peligros que pudieran infiltrarse a través del serdab, cámara de paredes anepigráficas -y por tanto desprotegidas- a la que se accede precisamente a través de esa pared.

Un razonamiento similar exigía que el muro más cercano al lugar de reposo eterno del rey difunto fuera inscrito con los textos en los que se asegura la vida eterna a cada parte del cuerpo mediante su identificación con la misma de una divinidad. El Spr. 213, con su rotunda promesa de *resurrección para el rey difunto*, figura siempre un poco por delante del sarcófago en la pared sur de la cámara funeraria. Los textos que le siguen son idénticos desde la de Pepy I en adelante¹⁷³.

También sin relación con el momento del ritual en que se utilizasen, la pared norte de la cámara funeraria está cubierta por completo por la gran lista de ofrenda. Representado como un gran menú pictórico tras la cabeza del difunto, consiste en una tabla en que se representa y escribe cada alimento, bebida y ropas que el rey difunto tenía destinados para la eternidad. Manifiesta así una de las principales preocupaciones de los egipcios, asegurarse el sustento para el cuerpo tras la muerte, pues tiene que seguir mantenido para servir de soporte a los distintos elementos del individuo que se reunifican con las ceremonias de los funerales. La primera ofrenda tenía lugar en ese mismo momento y a partir de ahí sería repetida, a diario, por la familia o sus sustitutos, los sacerdotes. Los archivos de Abusir, de los que después nos ocuparemos, muestran con qué meticulosidad se llevaba a cabo esta tarea en las pirámides reales, en las que el estado mismo estaba implicado. Pero como es natural, los acontecimientos históricos, por mucho que los egipcios intentasen integrarlos en un esquema de repetición cíclica, no dejaban de causar el abandono paulatino de estos cultos diarios y sus ofrendas paralelas, por lo que el difunto se volvía completamente dependiente de esta provisión sobrenatural de reservas, así como de la seguridad que propiciaban los himnos.

La gran mayoría del resto de los textos se refiere a la resurrección y ascenso celeste del rey difunto. Se distribuyen por los muros oriental y meridional de la cámara funeraria y de las demás salas. Según los textos funerarios del Reino Nuevo -un milenio posteriores, y eso es un pequeño inconveniente, aunque puede no ser

¹⁷³ Leclant, *Les textes...*, 64.

determinante- la diosa Nut ocupaba el cielo de manera transversal, de forma que sus pies quedaban en su lado suroriental. El sol, que nace de ella a diario, lo hace por tanto en ese mismo lugar de la superficie celeste. Puesto que los TP que hacen referencia al renacimiento eterno del rey se inician también por los muros meridional y oriental de la sala del sarcófago, podemos encontrar aquí otro razonamiento mítico para explicar la distribución espacial de los himnos en las cámaras funerarias, que identifican el lugar físico que ocupan con el lugar por el que sale a diario el sol¹⁷⁴.

Sólo en las últimas pirámides, las bicamerales, la distribución de los textos de resurrección y del destino de Ibi y de la esposas reales en el más allá sufrió algunas variaciones debido a la existencia de una única cámara que obligó a amalgamar en cuatro muros los himnos que se distribuían de forma muy específica en las primeras. No obstante, la gran lista de ofrendas se mantuvo en su lugar canónico¹⁷⁵.

Esta cuestión de la ubicación de los textos en el interior de las cámaras y su significado ha sido un elemento básico en la investigación sobre los TP. La interpretación que han dado diversos autores se explicará en detalle en las páginas que se les dedicarán en el capítulo VI.

¹⁷⁴ Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 57.

¹⁷⁵ Jéquier era de la opinión de que en la pirámide de Ibi, salvo el cuadro de ofrendas, el resto de los himnos se colocaron sin ningún orden preciso, en función únicamente del espacio disponible. Jéquier, *La pyramide d'Aba*, 6. Sin embargo, esta afirmación debe tomarse con precauciones hasta un estudio exhaustivo de emplazamiento de los Spr.

CAPÍTULO III

REYES DIFUNTOS, COMPLEJOS PIRAMIDALES Y TEXTOS FUNERARIOS

Uno de los temas más inquietantes que plantean los complejos piramidales es la función específica de esta sucesión de construcciones. Por una parte, la evolución progresiva del modelo se va transformando siguiendo siempre unas líneas fijas. Por otra parte, el mantenimiento de los diferentes elementos, incluso cuando Shepseskaf, en lo que parece ser un intento de reforma religiosa, abandona la forma de pirámide para la tumba -modelo seguido también por la reina Khentkaues-, hacen suponer que se trata de edificios complementarios, que cumplirían una función precisa, bien en el momento de los funerales reales, bien en el mantenimiento del culto al rey difunto divinizado o en ambos. Sin embargo no hay aún consenso sobre cuál es esa utilidad.

La respuesta a este problema resulta especialmente significativa porque los TP forman parte integrante del conjunto arquitectónico, sobre todo si se entienden como las oraciones que se recitaron en las ceremonias de los funerales reales, de modo que es importante intentar determinar dónde tuvieron lugar éstas y si, como se ha propuesto y veremos en el capítulo VI, puede haber una relación entre determinadas series de Spr y los templos y salas concretas del complejo.

Sin embargo, habría que empezar por preguntarnos, con Frankfort, si estamos en disposición de deducir los factores religiosos que subrayan los cambios observados en la arquitectura¹. Ésta es elocuente cuando se tiene alguna pista acerca de la función de sus componentes, lo que no es la situación más común con respecto a los complejos funerarios del Reino Antiguo.

¹ Frankfort, *Pyramid...*, 157-158.



Hay varios tipos de fuentes diferentes, que se presentan en este capítulo como medios complementarios para intentar acercarse a ese problema aún sin resolver: las representaciones de funerales en las mastabas del Reino Antiguo; la arquitectura misma del complejo y los programas iconográficos de estatuas y relieves, que se suponen significativos, de alguna manera, con respecto a la función del edificio en el que se han encontrado -lo que no está tan claro es que tengan una relación directa con el uso concreto al que estuviera destinado cada espacio-; la documentación arqueológica, que puede poner de manifiesto cuáles fueron las últimas actividades desarrolladas en el interior de las pirámides; el material cultural hallado *in situ* en las excavaciones arqueológicas y las referencias en los papiros administrativos sobre las actividades diarias cuando estos templos estaban todavía en funcionamiento.

III.1. Los funerales en el reino antiguo según la documentación iconográfica

III.1.1. La hipótesis de Grdseloff

El primer estudio de conjunto de las ceremonias de enterramiento real en el Reino Antiguo lo realizó B. Grdseloff. El punto de arranque de este autor fue el descubrimiento fortuito de un nuevo fragmento de la inscripción autobiográfica del visir Washptah², de la dinastía V, que permitía completar la lectura del término *ibw n w^cb*³. El nuevo texto permitía reconocer además las disposiciones ordenadas por el rey Neferirkaré para la construcción de la mastaba y el equipamiento, tanto de ésta como del *ibw n w^cb* con todo el material que precisaran.

² Urk. I, 45, 1: *///n w^cb*. El único visir recogido en PM con ese nombre estuvo enterrado en la tumba 24 -numeración de Mariette- al norte de la pirámide escalonada, en Saqqara. PM III, 456.

³ Wb. I, 62, 5 -anterior a la obra de Grdseloff- recoge su mención sólo a partir del Reino Medio, con el significado de *Zufluchtsstätte*, lugar de asilo, de protección. Gardiner, EG, 459, signo E8, lo traduce como *refugio*.



Suponiendo que ésta era una construcción relacionada con el entierro del propietario de la tumba, reunió las representaciones de funerales en relieves del Reino Antiguo. Todas se encontraban en tumbas privadas de la dinastía VI, construidas entre Teti y Pepy II (figuras 19a y b y 20)⁴. En ellas aparecen las imágenes más antiguas de estas ceremonias de la civilización egipcia, que le permitieron reconocer el orden en que se realizaban, o al menos el que se siguió para los propietarios de esas mastabas. Su hipótesis le hizo dar al término que estudiaba el significado de *tienda de purificación*.


Estableció un esquema de dos ceremonias que se llevaban a cabo en varios momentos -ordenadas mediante números- que se documentan como escenas independientes en los relieves:

a) La entrega del cadáver en la *w^cbt*, *Balsamierunghaus*, *casa de embalsamamiento*⁵:

1. Los portadores sacan el sarcófago del domicilio del difunto⁶, en el que quedan los deudos con muestras de dolor.
2. El cortejo fúnebre se dirige hacia la orilla, desde la que emprenden la travesía hacia el lado occidental⁷.
3. La travesía del río sobre la barquilla de papiro.
4. El desembarco en la orilla occidental, cerca de la tienda de purificación (*ibw n w^cb*).

⁴ En la famosa mastaba de Mereruka -Teti-, y en la de Ankh-em-aher -Pepi I- de Saqqara, en la de Qar -Pepi I- y en la de Idu -Pepi II- de Guiza, y dos veces en la de Pepi-ankh -Pepi II- de Meir. Grdseloff, *Das ägyptische...*, 2-3.

⁵ Grdseloff, *Das ägyptische...*, 5-14.

⁶ Grdseloff traduce como *Wohnstätte* el término . Por el contrario, Drioton considera preferible mantener la interpretación de Schäfer a la inscripción en que se basa Grdseloff, según la cual el *pr n dt* podría tratarse de un depósito situado en la ciudad desde el que se procedería a la última limpieza del difunto y de donde partiría hacia la necrópolis. Drioton, Recensión de Grdseloff, *Das ägyptische...*, 1008.

⁷ Como toda la bibliografía egiptológica del momento, asume aquí el tópico que las necrópolis se encontraban, en Egipto, en el orilla occidental del Nilo. A efectos prácticos esta situación es imposible, en especial en el Delta, donde el traslado del cadáver hasta el desierto occidental habría supuesto un empleo de tiempo suplementario difícilmente asumible por la comunidad. Por otra parte, las excavaciones han mostrado la variedad de ubicaciones en que pueden encontrarse tumbas en el país: en el borde del desierto, en los promontorios habitables o en otras alturas naturales, en medio de las tierras de cultivo, etc. Véase una somera clasificación en Kessler, *Nekropolen...*, 395, junto a su lamento por la falta de estudios globalizadores que analicen la distribución espacial y social de los enterramientos. Una vez más, la abundancia de datos de la elite parece estar limitando el conocimiento del resto de la población.



5. El cortejo fúnebre emprende el camino hacia la tienda de purificación.
6. Salida de la tienda de purificación y llegada del cortejo ante la casa de embalsamamiento (*w^cbt*).
7. Ceremonia de ofrenda en la casa de embalsamamiento tras la entrega del cadáver.

b) La deposición de la momia en la cámara funeraria⁸ :

1. Travesía de los sacerdotes y las plañideras hacia la orilla occidental.
2. Sacerdotes y plañideras se dirigen hacia la casa de embalsamamiento (*w^cbt*) para recoger en una recepción el cadáver ya preparado.
3. Los portadores abandonan la casa de embalsamamiento con la momia y se dirigen hacia la tienda de purificación (*ibw n w^cb*).
4. La introducción del muerto en la tumba.

Aunque cada una se desarrolle en un sólo día, ambas están separadas por el tiempo empleado en el embalsamamiento del cuerpo. Los dos lugares fundamentales en las celebraciones fúnebres son el *ibw n w^cb* y la *w^cbt*. El primero, la *tienda de purificación*, parece tener una función muy limitada, es el marco para las fumigaciones rituales tanto en el momento de recepción del cadáver como una vez terminada la momificación; en esta segunda ocasión podía acoger, además, la apertura de la boca. En la *w^cbt*, la *casa del embalsamamiento*, se desarrollaba el proceso completo de momificación, que separa ambos grupos de escenas. Éste era variable en función a la calidad del resultado final deseado. Según los textos más recientes, eran imprescindibles al menos setenta días y muchos más en el caso del cuerpo real, pero en el Reino Antiguo, en el que sólo la familia del monarca y sus más allegados tenía acceso a este tratamiento, es posible que no hubiera grandes diferencias.

La localización y el aspecto de la tienda de purificación puede deducirse por los relieves aludidos. La imagen más clara es una de las dos de Pepiankh, pero de todas puede extraerse información. Situada muy cerca del agua, se trata de un pabellón alargado construido mediante postes verticales delgados. Éstos sujetan unas traviesas de las que cuelgan las esteras, que son sus muros de cierre. No estaría techada. Presenta sendas puertas en los lados cortos, como se ve muy claramente en la representación de

⁸ Grdseloff, *Das ägyptische...*, 15-18.



Mereruka. En la de Idu ambas se alcanzan mediante sendos caminos desde el agua. En el centro habría un espacio cerrado limitado por cortinas. En todas se reconoce una ancha rampa que sale del centro de la tienda hasta el agua y que tendría posiblemente, en opinión de Grdseloff, una canalización o surco que evacuaría las aguas empleadas en el lavado del cadáver. El personal de la tienda que toma parte en los actos rituales celebrados en su interior, asciende a doce, según la información de la tumba de Meir.

Grdseloff no duda de que el edificio así representado era la tienda de purificación, mencionada en la autobiografía de Washptah y en algunos otros textos. En cuanto a los ritos realizados en ella y su significado, él los relaciona con el desarrollo de las creencias solares que se convierten en el fundamento de la teología estatal desde, según él, la dinastía V, simultáneamente a las primeras referencias textuales a esta construcción -en la actualidad se consideran muy anteriores-⁹. En ella se realizaría, durante el primer día de los funerales, los ritos solares que aseguraban la transfiguración del difunto y su ascenso al cielo para renacer a diario con el sol, en contraposición a la casa de embalsamamiento cuyo fundamento teológico sería osiriaco¹⁰. La purificación sería un momento fundamental de los funerales solares del Reino Antiguo, el primero de los que iba a recibir el cuerpo del difunto. Como no hay imágenes coetáneas, Grdseloff recurre a otras pertenecientes a lo que él considera *entierros osirianos*, del Reino Nuevo, que conservarían aún restos de las ceremonias originarias¹¹, y las compara con el Spr 253 de los TP¹². Él supone que este himno, la

⁹ En un artículo posterior, el hallazgo de una inscripción con la mención a la tienda de purificación durante la dinastía IV le hace suponer que ya estaba presente en la celebración de funerales de particulares desde una fecha anterior a la que había supuesto cuando escribió el libro. Sin embargo, este descubrimiento le lleva a desligar el *ibw* de *w3d-pth* de la preponderancia del culto solar, que de esta manera lo sigue manteniendo en la fecha tradicional. Grdseloff, *Nouvelles...*, 130.

¹⁰ Su idea se fundamenta en la hipótesis de que el difunto es objeto de unos ritos solares, que sólo se ocupan de su supervivencia espiritual, y otros osirianos, cuya finalidad es preservar el cuerpo. Grdseloff, *Das ägyptische...*, 31-32. Sin embargo, esa diferenciación entre solar-espiritual y osiriano-corporal, característica de la egiptología de comienzos de siglo, dista mucho, en su simpleza, de dar cuenta de la complejidad ideológica presente en la identificación del rey difunto con Osiris y con Re. En el capítulo V ya se verán algunos posibles ensayos de conservación del cuerpo anteriores al desarrollo mismo de una estructura social jerarquizada bien definida. En el capítulo VIII se explica el significado para la realeza de estas divinidades.

¹¹ En concreto, las tumbas de User y Rekhmire en Tebas y la de Renni en el-Kab. No obstante, Grdseloff reconoce un lavado ritual del cuerpo ya desde el Reino Medio, en la tumba de Dyehutyhotep, gobernador de Hermópolis, enterrado en el Bersha. Newberry, *El-Bersheh...*, I, pl. X. Como estas escenas no muestran ningún objeto que no aparezca en los frisos de objetos sobre los sarcófagos del



más antigua y sencilla versión de la letanía de purificación para el viaje celeste del rey, u otros similares, serían recitados mientras se realizaban las lustraciones rituales sobre el cuerpo del difunto. El baño matinal junto a Re proporciona el renacimiento divino del monarca, y el lavado del cadáver en el *ibw n w^cb* tendría esa misma finalidad. Se trata de un rito de purificación que a través de su magia fecundante proporcionaba al difunto un renacimiento sobrenatural que le permitiera realizar el viaje celeste e integrarse en el séquito del dios solar. Grdseloff no parece tener en cuenta que los TP se escribieron sólo sobre pirámides reales, y que es muy probable que el resto de los egipcios no tuviera derecho a que estos himnos se recitasen en sus exequias hasta después del Reino Antiguo. En la tienda se realizarían también algunos gestos que simbolizarían una renovación del vestido del difunto, pues se le calzaría con sandalias y se atarían las bandas en sus brazos y pies. Sólo entonces, y después de ungirlo, saldría hacia la *w^cbt*.

Grdseloff identifica la sala de embalsamamiento a través de una acotación de Meir que califica a un sacerdote como integrante de su personal, y aparece representado junto a un edificio alto, de muros contruidos seguramente con adobe, con una portada adelantada formada por dos columnas delgadas, lotiformes, que sujetan un tejadillo que protege la puerta. Junto a ésta, una planta dibujada muestra que el edificio estaba compuesto por una única sala estrecha y alargada y que poseía además una puerta trasera.

En el segundo paso por la tienda de purificación, transcurridos los días necesarios para la momificación, un baño o una aspersión sobre el cuerpo son inimaginables, pues el difunto sería ya una momia vendada. El único rito que Grdseloff conocía entre la conclusión del embalsamamiento y la introducción del cadáver en la

Reino Medio, Grdseloff cree que sus ceremonias repiten las de la tienda de purificación. Estos objetos son: los recipientes *snw*, *mrg*, *nmst* y *dšrt*, unos signos *nh*, una mano de madera, sandalias, bandas o cintas para brazos y pies, cajas de contenido diverso y cestas con ofrendas. Grdseloff, *Das ägyptische...*, 25-29 y 34.

¹² "Someone has bathed in the Field of Rushes / Re has bathed in the Field of Rushes. / Someone has bathed in the Field of Rushes, / This King has bathed in the Field of Rushes. / This King's hand is in Re's hand. / O Nut, take his hand! / O Shu, lift him up! / O Shu, lift him up!" (275a-f). Que se trata de un texto funerario lo muestra - aparte de su contexto- el final, en el que el recitante pide al dios del aire que alce al difunto hasta el cielo, donde pueda alcanzar la mano de Nut. Ésta cumple el papel de madre divina en el renacimiento celeste del rey.



tumba era el de la apertura de la boca, por lo que supone que la función de la tienda en esta segunda oportunidad sería servir de marco a esta ceremonia, tal vez con una parte de los ritos frente a su puerta y otra en su interior¹³.

Hasta aquí ha mostrado unas imágenes de arquitecturas más o menos efímeras dedicadas a particulares, explicadas simbólicamente a través de textos reservados a los monarcas. Grdseloff va más allá y plantea la posibilidad de extrapolar esta información a los funerales y la arquitectura monumental dedicados a los reyes coetáneos, partiendo del argumento que todo ritual dedicado a los súbditos no era más que una adopción por las elites y después por el pueblo de un antiguo privilegio real.

Por las representaciones sabemos que la tienda de purificación se encontraba al borde del agua, de forma que su remedo en el complejo funerario real podría encontrarse en una situación semejante. Borchardt había ya establecido que los templos bajos de Abusir se encontraban indudablemente o bien en el límite de la inundación o bien junto a un canal y que el templo sería una especie de capilla desembarcadero. A su vez, Reisner planteó que la arquitectura del templo bajo podría derivarse de algún tipo de pabellón construido con materiales ligeros, un entramado de postes y vigas atados, de los que colgarían esteras. Por su parte, Hölscher planteó que el templo bajo de Quefrén, por él publicado, sería más que una simple entrada; para él se trataba de un edificio significativo en el conjunto, dado su tamaño similar al del templo funerario alto y sus extensos espacios interiores que estarían destinados a alguna forma de culto. En consecuencia, Grdseloff identifica esta portada monumental del complejo funerario real con el *zh-ntr*, *pabellón del dios*, mencionado en algunos textos, que combinaría las funciones de la tienda de purificación y la sala de embalsamamiento conocidas por los enterramientos privados.

Grdseloff compara las dos puertas de la fachada en el templo de Quefrén con las dos rampas y portadas laterales del *ibw n w^cb*. Pero este edificio no tiene un espacio interior suficientemente amplio para poder corresponder al de las ilustraciones en

¹³ Grdseloff, *Das ägyptische...*, 36-39. No parece mantener, de manera rígida, la separación que él mismo había establecido entre ritos solares en el *ibw n w^cb* y ritos osirianos -entre los que incluye explícitamente la apertura de la boca- en la *w^cbt*.



tumbas privadas. En consecuencia, considera que la purificación se habría llevado a cabo en una tienda sobre el tejado al que conduciría la rampa pavimentada en alabastro que sale de la esquina noroeste de la sala de pilares; unos agujeros redondeados que son aún visibles en la superficie de las losas de cubrición serían los apoyos para los postes de la tienda. El embalsamamiento se habría realizado en el vestíbulo, un espacio estrecho pero, según el autor polaco, espacioso y el más claro del edificio, pues la luz podría pasar a través de ambas entradas -lo que en realidad es casi imposible pues son perpendiculares al vestíbulo y están unidas a él por unos corredores muy estrechos- y por sendos vanos laterales en el techo de la sala. Por último, la apertura de la boca se realizaría en la sala de pilares. En el templo de Mikerino, las aspersiones rituales se habrían cumplido en el patio grande, el embalsamamiento en la capilla axial al fondo del edificio y la apertura de la boca se iniciaría en las cuatro salas del suroeste donde se encontraron numerosos restos de estatuas, y se concluiría en la sala de columnas que se haya entre el patio y las cámaras internas¹⁴.

La hipótesis fue recibiendo críticas parciales, pero durante mucho tiempo no afectaron más que a detalles, aceptándose tanto su estructura de los funerales como, lo que es más importante, su identificación del templo bajo como marco de las actuaciones rituales y físicas durante las exequias reales. De hecho, muchos autores aún consideran válidas sus líneas generales¹⁵.


La recensión de E. Drioton a la obra se centró ya en varios aspectos que provocaban su desacuerdo. Salvo algunos detalles, el primero se refería a la confianza con la que Grdseloff consideraba factible reconstruir la forma original del *ibw* y de la *w^cbt* a partir de los determinativos y de las representaciones en los relieves. Tras recordar la opinión de Schäfer por la que es imposible comprender una imagen arquitectónica egipcia si no se conoce por adelantado el modelo, el abate francés acepta

¹⁴ Grdseloff, *Das ägyptische...*, 43-47.

¹⁵ La hipótesis de Grdseloff responde a la misma concepción que la interpretación que Helck propuso de los *Talbezirke* de Abidos. Él sugirió que estarían contruidos a imitación de los palacios con postes y vigas de madera y muros de esteras, siguiendo la supuesta tradición nomádica de los habitantes del Alto Egipto. El resultado sería una especie de tienda muy similar a la descrita por Grdseloff como *ibw n w^cb*. Sólo después de la dinastía II los edificios reales se contruirían en adobe. Helck, *Pyramide*, 2172. Aunque ninguna de estas suposiciones puede ya mantenerse tras las excavaciones recientes de O'Connor, son el reflejo de una opinión generalizada durante las décadas pasadas.



las características generales, pero no los detalles de las reconstrucciones ni su evolución cronológica.

En la interpretación del *ibw*, Drioton consideraba poco admisible que el agua de purificación que había pasado sobre el cadáver fuese evacuada sin más al río, pues los egipcios tomaban una gran cantidad de precauciones para aislar y conservar los desechos de la momificación. Además, el rectángulo que se interpreta como plano inclinado se superpone al agua, mientras que las dos rampas laterales se detienen en la orilla, por lo que él lo veía más bien como la representación esquemática de una terraza que dominara el desembarcadero -semejante a las tribunas ante Karnak, Medinet Habu o Medamud-, rodeada por dos caminos que subirían desde el borde del agua; la superposición del rectángulo sobre la línea del canal indicaría simplemente el saliente de la terraza (figura 19c). Se trataría de un elemento arquitectónico presente en todas las grandes necrópolis, el puerto situado al final del canal de comunicación con el río, en cierta manera, una especie de frontera ritual para todos los muertos que llegaban al Occidente, pues esta primera purificación sería una condición imprescindible para la admisión del cuerpo en terreno sagrado. En consecuencia, el determinativo del término en algunas inscripciones, T, no sería la planta de la tienda y su rampa sino el canal que llega hasta la necrópolis y el estanque que lo concluye y no indicaría más que la relación de la tienda y el desembarcadero; el otro determinativo, encontrado en inscripciones del Reino Medio, , así lo demostraría¹⁶.

No obstante, Drioton no rechazó el uso que Grdseloff proponía para el templo bajo, y sólo intercambió los lugares de trabajo: la purificación tendría lugar en la antecámara y el embalsamamiento en la terraza del templo¹⁷, lo que situaría la *w^{bt}* en el mismo emplazamiento que ocupan las capillas de los misterios osiriacos en los templos ptolemaicos, y en particular en Dendara.

H. Ricke es el primero que puso en duda que la momificación hubiera sido practicada de forma efectiva en los templos bajos reales, proponiendo que se realizaría -junto a las abluciones previas- en otro lugar distinto al complejo funerario real,

¹⁶ Drioton, Recensión de Grdseloff, *Das ägyptische...*, 1009-1011.

¹⁷ Drioton, Recensión de Grdseloff, *Das ägyptische...*, 1013-1014.



probablemente en edificios simples de adobe, y que en aquél sólo se celebraría actos figurados. El primero de estos ritos simbólicos, la purificación, se efectuaría ante el templo. Para el segundo rito, el embalsamamiento simbólico y su posterior apertura de la boca, se destinaría alguna de las salas interiores del edificio, con las estatuas que estuvieran dispuestas en ella¹⁸.

Lauer prefiere seguir la interpretación de Drioton, pero sólo para los enterramientos del grupo nobiliario. Él se pregunta si no habría un edificio permanente que constituyese la entrada de una calzada que subiese hacia la necrópolis de tumbas privadas, un paralelo al templo bajo de los complejos reales. Ante el edificio habría una explanada que sería un buen lugar para montar la tienda en cada inhumación y retirarla después¹⁹, exactamente como se hace aún en Egipto para exponer los difuntos y que los deudos reciban el pésame de la comunidad. Una superficie de grandes proporciones ha quedado conservada ante la fachada del templo bajo de Pepy II, en un conjunto que presenta un esquema muy similar al de la tienda de purificación de Qar. En ella, el cadáver habría esperado a recibir todos los ritos que le permitieran ser admitido en el recinto sagrado²⁰. Tras efectuar sobre el cadáver real la ablación de los órganos y elementos particularmente putrescibles, que se conservaban en los vasos canopos, la momia habría sido transferida con estos últimos al templo funerario para sumergirla durante largas semanas, en toda seguridad, en el baño de natrón necesario para su conservación²¹.

¹⁸ Ricke, *Bemerkungen...*, II.

¹⁹ Lauer, *Le mystère...*, 145.

²⁰ Lauer, *Le mystère...*, 146. Frente a Ricke, Lauer considera que el vestíbulo transversal de Quefrén era un espacio poco apropiado para ninguna actividad ritual, pues siendo un lugar de paso obligatorio se habría entorpecido la culminación de los preparativos de los funerales. No obstante este autor no tiene en cuenta que trabajadores y sacerdotes no accederían a la pirámide a través de todo el complejo, sino las puertas laterales en la parte alta de la calzada o en el peribolo, y su rechazo presupone también la idea de que los funerales se efectuaban en el interior de estos templos. Lauer, *Le mystère...*, 147.

²¹ Lauer, *Le mystère...*, 147.



III.1.2. Las ceremonias de enterramiento

Toda la discusión que ha seguido a la obra de Grdseloff sobre la transferencia de los ritos de los funerales privados al complejo real se fundamenta en que éste fue el marco de las exequias reales y las refleja en su arquitectura. Por tanto, la primera base para comprender las críticas a este autor consiste en tener una información lo más precisa posible sobre los rituales de enterramiento egipcios, para proceder después a su comparación con el espacio arquitectónico de los templos funerarios.

En los años setenta, la publicación de nueva documentación relacionada con las ceremonias del sepelio, tanto iconográfica como textual y en especial de periodos antiguos, ha permitido a Altenmüller reconstruir con cierta seguridad la serie de actuaciones que componen un ritual funerario. En las escasas tumbas en que se representa en su totalidad, todas del Reino Nuevo, el entierro se desarrolla a través de dieciséis escenas diferentes²². Lo habitual, seguramente, era celebrar un rito más corto, reservando el ritual completo a casos excepcionales. No obstante, algunas acciones parecen independientes del resto, como el proceso de momificación, el viaje de Abidos o el sacrificio del animal como protección al finalizar el enterramiento. La representación en las mastabas del Reino Antiguo difiere significativamente de las del Reino Nuevo y también hay algunas diferencias con el de los toros Apis, que conocemos a través de las estelas del Serapeum de Saqqara, en general muy tardías²³. Estas variaciones implican que un entierro en los diferentes periodos no se adapta por completo a la serie aquí presentada, que pretende ser una reconstrucción ideal válida para todos, salvo las escenas que el autor atribuye a un momento concreto.

- A. Salida del sarcófago de la casa del difunto.
- B. Viaje en barca (*š3bt*) hasta el pabellón de la momificación (*Balsamierungshalle*).
- C. Se inicia el desplazamiento hacia la tumba. Ofrenda en un altar.
- D. Procesión hacia un lugar cultural denominado *Sais*.

²² Altenmüller, Bestattungsritual, 746.

²³ Vercoutter, *Textes...*, 53.



E. Procesión hacia un lugar ritual denominado *Buto*. Estas dos estaciones son de las imágenes más importantes del cortejo fúnebre.

F. Recepción del cortejo fúnebre en Buto por los *mww*.

G. Procesión del sarcófago hacia las ciudades heliopolitanas.

H. Deploración y purificación, apertura de la boca y fumigaciones sobre el difunto.

I. Ceremonia de tirar del sarcófago hacia el norte y hacia el sur²⁴.

J. Procesión del *tekenu* y consagración con incienso.

K. Procesión de los canopos y presentación de los tallos de papiro.

L. Rito de ofrenda.

M. Traslado del ajuar funerario y sacrificio.

N. Introducción del sarcófago en la tumba.

O. Procesión de estatuas (viaje a Abidos).

P. Ritos de protección.

Para Altenmüller, el enterramiento aquí presentado aparece desde los primeros momentos dinásticos pues se documenta bajo Aha, y debió de convertirse en ritual real definitivo bajo los primeros monarcas del Reino Antiguo²⁵. Sólo a partir de la dinastía V tenemos atestiguada su paulatina adopción por parte de los funcionarios más altos del estado.

Si se compara esta versión con la del apartado anterior da la impresión de que estamos ante dos ceremonias diferentes o sólo con algunos puntos de conexión. El paralelismo resulta casi imposible, pues los dos autores no han atendido a los mismos actos. La explicación podría estar en que Grdseloff se basa sólo en la información muy limitada de que disponía en los años treinta sobre el Reino Antiguo, mientras que Altenmüller lo hace en la rica documentación del Reino Nuevo, y ha intentado adaptar a ésta las escenas de las dinastías menfitas, lo que no ha aportado claridad al tema, sino, más bien, lo ha complicado más. Aún así, esto nos permite una primera

²⁴ Adopta la forma de un movimiento del sarcófago cogido por la cabeza y por los pies, aunque según rezan los comentarios recitados por los sacerdotes -un *hm k3*, *sacerdote-k3*, y un *wti*, *embalsamador*- están tirando hacia el norte y hacia el sur. Está atestiguado sólo en un número reducido de tumbas desde el Reino Nuevo.

²⁵ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 762.



conclusión: entre el entierro de un personaje importante en el Reino Antiguo y el de otro semejante en el Reino Nuevo había numerosos ritos diferentes, con una mayor complejidad en el del segundo, pero con un mismo fundamento teológico y unas ceremonias básicas similares en ambos.

También hay que tener en cuenta que Altenmüller sitúa la momificación en un momento diferente del desarrollo de los funerales, aunque él no lo advierta. Esto da un sentido distinto a las escenas en discusión, pues no sólo se cambia su ordenación cronológica, sino también su significado, al realizarse los ritos sobre la momia y no sobre el cuerpo intacto del difunto.

Si intentamos conjugar las aportaciones de ambos autores, llegamos a una serie de conclusiones respecto a los lugares en los que se desarrolla un enterramiento privado durante el Reino Antiguo y los medios para desplazarse entre ellos. Ambos son los que nos interesan para intentar determinar en qué medida pueden extrapolarse a los enterramientos reales y, con éstos, al complejo piramidal

El primer escenario era la propia casa del difunto, de la que sale el cortejo despedido por los lamentos de los deudos (a1 / A). Iconográficamente presenta muchas variaciones en el Reino Antiguo, en especial por las diferentes posturas de los deudos expresando sus lamentos. En el caso real hemos de suponer que el cortejo partía desde el propio palacio. Los de las dinastías implicadas en esta tesis debieron de encontrarse en los alrededores de Menfis o en esta misma.

La salida de la casa se realiza en una barca cultural, la *šbt*, que en la mayoría de las representaciones, aparece con un baldaquino bajo el que se coloca el sarcófago²⁶. Como no dispone de medios propios de navegación, tiene que ser remolcada por otra barquilla o a sirga²⁷. Se trata de una escena a la que se da mucha importancia en todo

²⁶ En algunos relieves en lugar del sarcófago la barca transporta una naos para estatuas, y, además de la tripulación, suelen aparecer dos plañideras en proa y popa y algunos embalsamadores.

²⁷ Esta circunstancia es significativa y puede ponerse en relación con la idea, ya criticada, de considerar que las necrópolis estaban siempre en el lado occidental del Nilo. El remolque de la *šbt* da a entender el traslado hacia una orilla opuesta -y por tanto que el difunto habitaba en el lado oriental- pero la sirga sólo puede efectuarse tirando de la barca desde el borde de un canal, por lo que se rompe la constante referencia al cruce del río. No obstante, también hay que recordar que la mayoría de las representaciones en el Reino Antiguo se encuentran en las necrópolis menfitas y éstas y su ciudad se hallan en la misma orilla. Otra posibilidad, no desdeñable, es que se tratase de un occidente imaginario, es decir, que independientemente de la ubicación geográfica de la necrópolis, se considerase que ésta se



momento, y en especial en el Reino Antiguo, en el que aparece en casi todas las representaciones de funerales. Se rotula con las frases *sd3t* (*conducir, hacer atravesar*) o *šms* (*acompañar*) *r tp-ibw, a la tienda de purificación*.

El destino de este primer movimiento es una construcción de nombre y función diferente según cada autor, aunque se refieren a la misma. Para Grdseloff, el *ibw n w^cb* es un lugar de paso en el que se realiza sobre el cuerpo muerto una serie de ritos previos a su momificación en otras dependencias de la necrópolis. Sin embargo, para Altenmüller, el *tp-ibw* se identificaría con el *sh-ntr n Inpw, santuario de Anubis*, del Reino Nuevo, donde se procede al embalsamamiento.

El siguiente desplazamiento se realiza en mano de los portadores, que, en número variable, sujetan las angarillas en las que se transporta el sarcófago. Este medio de transporte puede indicar una escasa distancia entre uno y otro lugar.

Según Grdseloff, los portadores llevan al difunto a la *w^cbt*, para proceder en ella a la momificación del cuerpo. Al concluir se celebra una ceremonia de recepción del cadáver en la *w^cbt*, que puede corresponderse con la que señala Altenmüller en esta situación.

Como Altenmüller considera que el difunto se embalsamó ya en el *tp-ibw*, sitúa en este momento (C) una ceremonia de ofrenda que en el Reino Antiguo se realizaría en la *w^cbt* -según una versión, pues la otra lo sitúa ya en la siguiente estación, que es Sais- mientras que en el Reino Nuevo se haría en la *i^cbt wsht, Vereinigungshalle, sala de la unificación*²⁸. El ritual se muestra en los relieves del Reino Antiguo con mucha minuciosidad. Se pueden reconocer dos versiones²⁹. En la más antigua el transporte por portadores -no hay viaje en barco- se denomina *Hacer pasar hacia la w^cbt y los embalsamadores* o *Acompañar hacia la w^cbt de los embalsamadores*, que se podría entender mucho mejor si se está llevando el cuerpo intacto al lugar de momificación,

encontraba en el lugar por donde se pone el sol, y por tanto donde el astro -y como él los difuntos- desaparece física y míticamente, de ahí que la tumba siempre se encuentre en *el hermoso Occidente, junto a los grandes dioses*.

²⁸ *i^cb*: vereinigen. Wb. I, 40, 12-20.

²⁹ Altenmüller, Bestattungsritual, 752-753.



pero Altenmüller no explica la razón para la presencia de estos personajes si ya han terminado su cometido. La ofrenda misma se detalla cuidadosamente, con productos variados en los que el animal sacrificado tiene un significado especial, e intervienen plañideras, sacerdotes y embalsamadores. En la versión más reciente los actos son similares pero el lugar de culto es denominado ya *Sais*, que es la siguiente estación del cortejo en el desarrollo más habitual. Para algunos investigadores esta etapa es sólo la imagen de un amontonamiento de ofrendas en conexión con un sacrificio.

En la continuación del sepelio, las diferencias entre ambos investigadores no se limitan a la función de la estación por la que pasa el cortejo, sino que incluso hacen discurrir éste por lugares diferentes.

Para Grdseloff, sin especificar el medio de transporte, que hemos de suponer de nuevo las angarillas cargadas por los portadores, el cortejo regresaría al *ibw n w^cb*, la tienda de purificación, donde se procedería a una serie de ceremonias importantes, incluida la de apertura de la boca.

Según Altenmüller, el siguiente desplazamiento se realizaría con el sarcófago en una barca halada a sirga por un número reducido de personas -sobre la cubierta dos milanos y dos momificadores-, que permitiría atravesar o desplazarse por un canal, denominado *wrt*. El cortejo llegaría así a Sais (D), una estación que debía de encontrarse cerca del lugar donde se realizó la ceremonia de ofrenda anterior. Se localizaría en el margen del valle aluvial. Éste es también el punto al que son llevados los ganados que, en la escena de ofrenda anterior, son sacrificados en la *w^cbt*.

Sus primeras apariciones en conexión con los funerales reales pueden estar documentadas en dos etiquetas de la tumba de Aha en Abidos, en las que una barca de culto, de formas elegantes, se encuentra junto al *imiwt* -el pabellón divino de Anubis- a un símbolo de Neith -diosa titular de Sais- y a la banderola del signo *ntr*, *dios*. Durante el Reino Antiguo la procesión viaja a un edificio identificado por el signo *ntr* y la acotación *Sais*; el cuerpo se retira de la barca cultual al tiempo que un sacerdote lector recita y otro lo recibe, en paralelo a la danza de los *mww*. En la interpretación de



Altenmüller, una parte del templo bajo o éste mismo cumpliría el papel de Sais durante los funerales reales de las dinastías menfitas³⁰.

En otro grupo de tumbas, en lugar del traslado de la barca fúnebre con el sarcófago de la *w^cbt* a Sais se representa una procesión del *ibw*, la tienda de purificación, a la *w^cbt*, donde también es recibida por los bailarines *mw^w*³¹. Ésta sería la imagen que reproducen, en el Reino Nuevo, la viñeta del capítulo 1 del LdM y la procesión a la necrópolis de algunos relieves ramésidas. La momia suele encontrarse en un altar de Anubis, normalmente sobre un trineo, halado por varios porteadores. A su llegada al lugar de destino el cortejo es recibido por las plañideras en vez de los bailarines. En esta escena es donde se pone de manifiesto con más evidencia la debilidad de toda clasificación rígida de las representaciones, que no puede ser aplicada al Reino Antiguo, pues estas tumbas son exactamente las mismas que ha utilizado para C / versión arcaica³², por lo que da la impresión que emplea la misma imagen para dos estaciones o bien que no había ningún orden lógico, pues es difícil entender qué hace de nuevo el sarcófago en estos lugares.

A partir de ahí ya sólo tenemos la descripción de Altenmüller, pues Grdseloff no detalla el trayecto hacia la tumba. El cortejo parte del valle hacia un lugar denominado Buto, una de las imágenes más importantes del sepelio (E). Bueyes o vacas tiran de un catafalco formado por la barca con la momia bajo un baldaquino - altar de Anubis- y normalmente sobre un trineo. Aunque haya animales, los hombres también tiran con cuerdas del pesado monumento funerario en algunos relieves, mientras otros vierten agua al paso del trineo para facilitar su desplazamiento, lo que indica la dificultad de este movimiento. La razón es que se están desplazando desde el valle hasta la necrópolis, situada siempre en una cierta altura, ya sea la meseta desértica o en una colina junto al río. Numerosos personajes representados en torno al difunto dan testimonio de la importancia de este momento, con hombres y mujeres lamentándose y sacerdotes que vierten libaciones al paso del monumento fúnebre. A su

³⁰ Altenmüller, Bestattungsritual, 753.

³¹ Altenmüller, Bestattungsritual, 754.

³² 13, 15, 16, 18 y 19 de su lista, Altenmüller, Bestattungsritual, 747-748.



llegada al recinto funerario, reconocible por el paisaje desértico de algunos relieves, el cortejo es recibido de nuevo por los *mww* (F). Los sacerdotes llaman a los danzarines para que salgan a recibir al difunto y su cortejo, vestidos con un faldellín real y altas coronas vegetales o de plumas. En algunas tumbas su salida a escena se hace cuando la procesión llega a Sais y la acompañan hasta Buto.

En las exequias reales del Reino Antiguo el sarcófago sería transportado a través de una vía enlosada desde el templo del valle al templo alto, pero, según Altenmüller, este movimiento fue perdiendo su carácter original y se sustituyó por un traslado sobre una barca³³. Es posible que las naves recientemente encontradas en Abidos por O'Connor junto a los *palacios funerarios* puedan estar relacionadas con estas mismas ceremonias, aunque éste prefiere identificarlos con las barcas o sus simulacros de los complejos piramidales³⁴. De cualquier manera, si en el interior de estas naves tenía que encontrar cabida el sarcófago real, hay muy pocos ejemplares conservados que puedan haber sido utilizados en esta situación. Por sus dimensiones, la mayoría no podrían admitir un ataúd tan grande, por lo que deben considerarse modelos con una finalidad diferente.

En este momento sitúa Altenmüller una *procesión hacia las ciudades heliopolitanas* (G). Para nosotros puede ser de gran importancia, pues no existe en los relieves de tumbas privadas del Reino Antiguo, por lo que debe ser considerado como un componente específico del entierro real, adoptado después por los particulares. El testimonio más antiguo de este viaje vuelve a ser del reinado de Aha, en el que varias navecillas aparecen representadas en el interior del recinto funerario, cercado, de Buto. Parece representarse en estrecho paralelismo con el viaje hacia el *sh-ntr* de Anubis, que ya se había encontrado citado en la escena B. El autor alemán cree también que en el transcurso de este viaje simbólico se procedería a hacer pasar el cortejo por el interior del templo alto del complejo piramidal³⁵.

³³ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 756.

³⁴ O'Connor, *Boat...*, 14.

³⁵ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 757.



Ante la tumba, en Buto, se procedería a las siguientes ceremonias. No se produce, por tanto ningún otro desplazamiento. El lugar es señalado desde el Reino Antiguo mediante una falsa puerta. Aquí es donde Altenmüller ubica la ceremonia de apertura de la boca (H³⁶), aunque no hay ninguna imagen de ese momento que represente el rito, por lo que no hay seguridad de dónde se realizaba; para Grdseloff se haría en la tienda de purificación.

La procesión del *tekenu* (J) es una de las escenas más significativas del ritual del enterramiento desde el Reino Antiguo hasta la Baja Época. El *tekenu* es una figura simbólica montada sobre un trineo que parece revestir una importancia singular. Bajo ella puede imaginarse a un sacerdote. Asume varias formas posibles, o bien un pellejo encorvado hacia delante, o bien un figura sentada sobre el trineo cubierta por una capa de piel o bien -en un caso- una figura acurrucada dentro de un recipiente colocado sobre el trineo. No hay acuerdo respecto a su significado. Mientras que para Altenmüller no representa al difunto sino al dios solar bajo la forma de toro, y estaría representado por el sacerdote que ocupase un lugar más destacado en el establo de bóvidos dependiente del Sais del recinto funerario³⁷, según Hornung aparentaría representar -o contener- todo lo que en el cuerpo humano no es momificable pero es también digno de poder beneficiarse de los ritos de la inhumación³⁸.

La procesión de los canopos (K) sólo se pudo realizar desde el momento en que la momificación alcanzó un cierto grado de perfeccionamiento y se comenzaron a extraer las vísceras, algo que no está atestiguado hasta el Reino Antiguo³⁹. Esta

³⁶ No aparece documentado en ningún relieve del Reino Antiguo, en épocas posteriores se trata de una de las ceremonias básicas del enterramiento, en las proximidades de la tumba, y parecen describir dos fases tras la llegada a los lugares heliopolitanos. En la primera, la momia es extraída de la barca funeraria en la que se ha transportado e introducida en un sarcófago que se coloca de pie ante la tumba. A sus pies, varias mujeres se lamentan mientras un sacerdote realiza las purificaciones con vasijas-*nmst*. En la segunda, se procede a celebrar la ceremonia de apertura de la boca complementada con fumigaciones, con lo que la momia queda preparada para los ritos de ofrenda.

³⁷ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 758.

³⁸ Hornung, *Geist...*, 172.

³⁹ Se admite que la momificación adquiriría un cierto desarrollo a partir de la dinastía III, en que los sarcófagos del complejo de Dyeser permiten suponer la adopción indudable de una posición recta del cuerpo, en contraposición a la postura fetal previa. Tal vez desde ese momento se hubiera ya adoptado la extirpación de los órganos en el círculo real, como se supone por el hallazgo en la mastaba de Ranefer en Meidum de varias masas de resina envuelta en lino y algunas pequeñas tablas de madera y jirones de lino que podrían formar parte de una caja canópica en la mastaba de Nefermaat. Petrie, *Medum*, 18 y 21.

procesión está integrada por un gran número de personas tirando del trineo con la caja canópica, dirigidos por un sacerdote lector. Suele figurarse muy próxima a la procesión del tekenu. Ambas empezaban en el recinto del valle, y se celebraban al tiempo que la del sarcófago o muy poco después. La presentación de los tallos de papiro sólo está atestiguada a partir del Reino Nuevo.

Sarcófago, momia, caja canópica y tekenu eran reunidos en un lugar preciso para la recepción de ofrendas (L), que en el Reino Antiguo es señalado mediante una falsa puerta. Durante este periodo es posible que el rito consistiese en la entrega de las vituallas que aparecen designadas en las listas de ofrendas. Éstas procedían del complejo del valle y eran transportadas o bien sobre esteras, o bien en recipientes sobre angarillas o un trineo.

Los relieves muestran la última procesión (M) sobre todo a partir del Reino Nuevo. Al frente de los portadores caminan cuatro hombres con dos pares de estatuas; los dos primeros llevan sendas figuras con la corona del Bajo Egipto, sedentes en el Reino Medio -además de otra estatua de Sekhmet y otra de Menkeret- y de pie en periodos posteriores, seguidos por otra pareja que lleva dos figuras con sistro o con cetro. Tras ellos llegaba el resto del ajuar, cargado sobre los hombros o en las manos, en cajas o recipientes de otro tipo, y compuesto de muebles, tejidos, vestidos, adornos, amuletos, signos mágicos, armas, ungüentos, aceites y flores. Sólo entonces se terminaba la ofrenda, con el sacrificio de un ternero al que se extirpaban el corazón y una pata delantera, y ambos eran llevados a un altar en el recinto de la sepultura⁴⁰.

El trayecto entre el lugar de la ofrenda y el interior de la tumba era cubierto con el auxilio de portadores, denominados en el Reino Antiguo como *šms im3h*, *séquito del bienaventurado*, y *los nueve amigos* desde el Reino Medio, al tiempo que se recitaba *Al oeste, al oeste, a la tierra de los justificados tras la conclusión del hermoso sepelio*.

La confirmación no la tenemos hasta la dinastía IV, con la caja canópica de Hetepheres, la más antigua documentada por ahora. Lüscher, *Untersuchungen...*, 2.

⁴⁰ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 761.



Tras la introducción del sarcófago en la tumba se identifica la momia con una estatua que representa, en el ritual funerario, el viaje a Abidos. Aunque su origen está en el Reino Antiguo las representaciones son casi exclusivamente del Reino Medio.

Los ritos de protección que según Altenmüller concluían el sepelio necesitaban dos localizaciones diferentes. El *pr 3w*, *la casa de las puertas*, denominada en una tumba de la dinastía XVIII como *primera puerta del mundo inferior*, se encuentra en la necrópolis. Simultáneamente, en las proximidades de los lagos de Khepri, de Heqet y de Sokar, se realiza una serie de sacrificios que en los relieves aparecen como rituales en el *recinto sagrado*, y actuarían como medida protectora del difunto. Una representación de este último rito sacrificial en el que la figura del tekenu tenía un papel significativo aparece ya bajo Aha, y se continúa en tumbas privadas del Reino Antiguo. No obstante, las referencias más precisas se fechan en el Reino Nuevo o en momentos posteriores.

La extrapolaciones que propone Altenmüller del ritual de los particulares a los funerales reales aportan una innovación fundamental respecto a la hipótesis de Grdseloff y sus seguidores, que es hacer intervenir casi todo el complejo piramidal en el rito de enterramiento, y no sólo el templo bajo. Con éstos, el templo alto sólo entraría en funcionamiento tras la deposición del difunto en la cámara, como sede de los rituales diarios para el mantenimiento del *k3* real.

III.2. Arquitectura y rituales en el complejo funerario real

El tema que aquí se propone no puede recogerse más que de manera muy reducida. Tras el análisis de Grdseloff y sus hipotéticas localizaciones de algunas ceremonias en el templo bajo, numerosos autores han intentado explicar qué papel jugaban los diferentes elementos en el sepelio real.

Algunas autores proponen hipótesis completamente diferentes a las de sus predecesores, otros sólo aportan pequeños matices. Intentar registrar aquí todas las opiniones resultaría una labor de erudición que está fuera de lugar en el contexto de



una tesis cuyo tema no es resolver la función del complejo funerario real, pero es un aspecto necesario para comprender las tendencias en la interpretación de los TP.

Aquí me voy a limitar a recordar la opinión de tres autores. El primero será Ricke, de excepcional importancia por sus reconstrucciones -muchas admitidas- de determinadas partes del complejo funerario⁴¹, y, en el marco de esta tesis, por haber trabajado con Schott en un estudio paralelo que desembocó en la interpretación del segundo de los TP. A continuación me referiré a dos autores activos de la escuela alemana que mantienen hipótesis opuestas, de manera que pueden servir de ejemplo de las dos posturas actuales más radicales. La proximidad cronológica de sus trabajos nos permite comprender de qué manera la variación no se debe a una mejor o peor disposición de información sino a una concepción distinta del templo y sus funciones.

III.2.1. Herbert Ricke

Herbert Ricke, uno de los más destacados historiadores de la arquitectura egipcia, analiza los templos funerarios del Reino Antiguo a través de la concepción dual de la realeza. Él intenta demostrar que todo el dispositivo arquitectónico del edificio muestra la existencia de unos rituales diferenciados dedicados al Alto y al Bajo Egipto, herederos de las tradiciones predinásticas anteriores a la unificación. Su hipótesis, de evidente raigambre historicista, explica los rituales como un reflejo de las complejas vicisitudes políticas del Predinástico. A su vez, para éstas adopta la reconstrucción histórica de Sethe, basada en una lectura de los mitos como recuerdos de acontecimientos políticos pretéritos.

Ricke estaba muy influido por Schott y su comprensión de los TP como ritual de enterramiento real. De hecho, su estudio de la evolución del complejo de la tumba real se publica como primera parte en la misma obra en que el segundo, dio a conocer de manera completa su hipótesis sobre el significado de los textos funerarios reales, en un volumen conjunto de la serie *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*.

⁴¹ Véanse, por ejemplo, las que admite expresamente Frankfort, *Pyramid...*, 162.



Su estudio del desarrollo y significado del templo funerario del monarca gira en torno a dos aspectos fundamentales: el origen de las instalaciones cultuales y su ordenación. No se trata, en consecuencia, de una verdadera historia arquitectónica de los complejos funerarios -aunque numerosas de sus propuestas de cómo interpretar los restos documentados y completar el diseño del edificio se han aceptado como válidas- sino de un análisis de cómo éstos manifiestan:

la influencia de una oposición, o al menos de una diferencia básica, entre las tradiciones arquitectónicas de un Bajo Egipto campesino y un Alto Egipto nómada;

el uso de los edificios como un grandioso escenario cultural destinado a recibir la ceremonia del sepelio real; y

las innovaciones y evolución en las creencias funerarias, que se reconocen en las transformaciones y cambios que sufrieron las plantas o el aspecto constructivo de los edificios, desde su ordenación espacial hasta la decoración de sus muros y columnas⁴².

La primera de las bases teóricas de su propuesta puede ponerse en duda por completo. El análisis antropológico del modo de vida nomádico ha demostrado que se realiza de una manera completamente distinta a como la suponía Ricke⁴³; en consecuencia, su eventual reflejo en la historia y las costumbres del Doble País predinástico no puede tampoco mantenerse.

La manifestación arquitectónica de los dos modos de vida prehistóricos se habría plasmado en dos formas distintas de tumbas. Los nómadas del Alto Egipto se enterrarían en cementerios de túmulos colocados bajo la protección de una divinidad del lugar, pues sus continuos desplazamientos no les permitirían hacerlo a ellos mismos. Frente a éstos, los campesinos del Bajo Egipto usaban *Haus-gräber* o *Gehöft-gräber*, *tumbas-casa* o *tumbas-estancia*. Con estos términos establece que no sólo la sepultura podía presentar el aspecto externo de una vivienda, sino que se consideraba

⁴² Ricke, *Bemerkungen...*, II, 68.

⁴³ En su división de dos modos de vida de los habitantes prehistóricos del país, Ricke sigue la propuesta de Junker en sus primeros informes sobre el yacimiento de Merimde. Frankfort, *Pyramid...*, 161, n. 16. Para la definición de la vida nómada en el Oriente Próximo antiguo, en especial en Mesopotamia, donde ha quedado una importante documentación sobre la integración *marginal* de los nómadas al modo de vida urbano, véase Fales, *La estructura...*



como la estancia donde el difunto continuaba su existencia, significado subrayado porque en ocasiones éstas se encuentran en el propio asentamiento⁴⁴. Por otra parte, la investigación reciente ha mostrado un posible origen de la *fachada de palacio* que no tiene mucho que ver con el aspecto externo de la vivienda del rey de Buto, como él lo interpretaba⁴⁵. Las ceremonias del Alto Egipto habrían sido muy simples y consistirían básicamente en la presentación de ofrendas ante la estela de falsa puerta del santuario central⁴⁶; en contraste, los ritos del Bajo Egipto necesitarían cuatro capillas para las vísceras y dos para las coronas reales, supervivencias de una tradición funeraria real que tendría en Buto y Sais el marco para sus correspondientes dobles ceremonias.

La evolución posterior del complejo funerario se hace eco no sólo de estas tradiciones, sino también de las innovaciones teológicas a las que la realeza unificada del Doble País va dando lugar. Éstas se manifestarían de manera muy evidente en el sepelio del rey. El significado social de estas ceremonias las convertía en un marco ideal en el que manifestar también los valores simbólicos de la monarquía. La arquitectura interior de estos edificios nos permitiría reconocer algunas de las referencias que se harían presentes en el ritual del enterramiento real.

Ya se ha comentado cómo Ricke puso en duda la posibilidad de que la momificación hubiera sido realizada de manera efectiva en el interior de los templos del valle. Él propuso la comprensión de estos edificios como el escenario en que se celebrarían ritos que repetirían los gestos de la purificación y del embalsamamiento y que asumirían mágicamente sus resultados.

⁴⁴ Frankfort acusa a Ricke de haber confundido tres argumentos: no analiza la posibilidad de que el difunto haya sido enterrado en o entre casas ya abandonadas -una crítica a la excavación de Junker que Kemp ha desarrollado en otro estudio, Kemp, Merimda..., *passim*, en especial 30-33-; no aclara hasta qué punto la tumba debe ser considerada como una casa del muerto; no analiza de qué manera, a través esa localización, el difunto quedaba vinculado a la familia. Frankfort considera que las respuestas a estas preguntas han de ser independientes unas de otras, pues en la Mesopotamia sumeria se encuentra también una diferencia entre enterramientos en cementerios -Ur y Kish- y tumbas en el interior de las casas -Khafaya-, pero no hay diferencias ni en la forma general de la tumba ni en el ajuar y él considera que ni siquiera eran interpretadas de manera diferente. Frankfort, Pyramid..., 161.

⁴⁵ Ricke, Bemerkungen..., II, 20-22. Cf. Pérez Largacha, Relations..., 62, 68-73 e *infra*, VIII.2.4.

⁴⁶ No sé si se refiere sólo a ceremonias en el enterramiento o si además incluye las que se repiten en el ritual diario al monarca difunto.



El primero de estos ritos simbólicos, la purificación, se efectuaría sobre la momia ya ultimada y no habría consistido más que en una simple aspersión de ésta en su sarcófago, por lo que no habría que buscar ni tienda ni dispositivo de desagüe. Esta purificación debía de realizarse ante el templo bajo, al borde de un estanque recubierto de juncos, que simbolizaría el campo celeste del mismo nombre, en el que el rey tomaba un baño místico y regenerador según los TP. Purificaciones semejantes asumían el dios Re, antes de iniciar el viaje por el cielo con su barca, y el cuerpo muerto de Osiris antes de su resurrección. Éstos son los episodios que se reproducirían en la lustración ritual y que identificarían al rey con ambas divinidades. El punto preciso de localización del ataúd para este rito sería el rectángulo dirigido perpendicularmente a la fachada del templo, que en la mastaba de Qar aparece revestido con una estera⁴⁷.

Para el segundo rito, el que representa simbólicamente la momificación, y la apertura de la boca que la culminaría, Ricke toma como base el templo de Quefrén. La primera sala, el vestíbulo transversal, le pareció un lugar apropiado para el embalsamamiento ritual, cualquiera que fuera su desarrollo. La continuación sería ejecutada por un sacerdote sobre estatuas -sólo posteriormente se empezó a celebrar sobre el cuerpo mismo- a las que se realizarían fumigaciones de incienso, aspersiones de agua y otros líquidos, y colocación de determinadas insignias. Su conclusión habría proporcionado a la estatua -o la momia- las facultades de un cuerpo vivo, lo que la dotaría de la fuerza vital: de ahí que se diga, simplificando, que son estatuas para el ka del difunto. Las veintitrés estatuas de Quefrén serían centros sobre los que revivificar los veintiséis miembros de un cuerpo divino, un acto que debía de ser cumplido para cada uno de ellos por separado, de manera que se identificara con la divinidad particular con que estaba asociado; las tres que faltan serían por las divinidades que regían sobre tres miembros pares. Durante esta deificación de los miembros, el cuerpo se habría dejado en el vestíbulo y las vísceras y las dos coronas en las tres cámaras que se abren al sur, que tendrían una segunda planta -no documentada-.

⁴⁷ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 95.



La calzada sería, sin duda, el camino por el que subiría la procesión funeraria, compuesta por el cuerpo momificado, las vísceras y las dos coronas.

En cuanto al templo funerario, Ricke y Schott lo comprendían como un escenario dramático en que se exponía la ideología real osiriana. Ésta habría sido admitida en el seno de las creencias funerarias destinadas al monarca desde el reinado de Snefru y ya bajo su forma mítica paradigmática, en abierta rivalidad con el culto solar.

En el templo intermedio de la pirámide romboidal de Dahshur, Ricke propone la celebración de los rituales funerarios de Snefru como rey del Bajo Egipto cuando el cortejo llegase a él. Las cuatro capillas orientales estarían dedicadas a los ritos de Buto, uno para cada uno de los cuatro hijos de Horus, bajo cuya protección se situaban las vísceras, y los dos más occidentales para los rituales de Sais. En apoyo de su hipótesis él argumenta que los dos grupos diferían en su decoración y en el tamaño de los nichos, más espaciosos al oeste; sólo los altares de las vísceras, cuyas paredes consideraba sin decoración, habrían contenido estatuas, mientras que los de las coronas se habrían cubierto de bajorrelieves⁴⁸. Las ceremonias correspondientes a la realeza de Snefru sobre el Alto Egipto, es decir, la presentación de ofrendas ante las estelas de falsa puerta, se celebrarían en el templo funerario adosado a la pirámide⁴⁹.

En el complejo de Quefrén también se reflejarían esas diferencias. Así, a ambos lados del primer vestíbulo se encuentran sendas series de cámaras. Las dos de granito a las que se accede desde el corredor de entrada serían para las coronas de Sais. Las cuatro del lado septentrional del vestíbulo, con suelos y muros de alabastro, serían capillas para las vísceras. En el sepelio, las primeras ceremonias se celebrarían en estos lugares y conmemorarían los antiguos ritos funerarios de Sais y Buto.

A ambos lados de la primera nave transversal del vestíbulo principal hay sendas cámaras estrechas y muy largas. Hölscher había propuesto que se trataba de serdabs y

⁴⁸ Ricke, *Baugeschichtliche...*, 620.

⁴⁹ Lauer considera que hay base para señalar que en él -como indican los bajorrelieves de sus muros, que muestran largas hileras de portadoras de ofrendas representando a las diferentes fundaciones reales, tanto del Alto como del Bajo Egipto- debía de efectuarse la recepción, almacenamiento y elección de las ofrendas antes de su traslado, al pie de la pirámide, de las que se estimaban necesarias para el culto diario. Lauer, *Le mystère...*, 126-127.



que en la superficie del bloque de granito único que lo cierra habría habido una figura del rey esculpida casi en bulto redondo. No obstante, una cámara así no ha sido documentada en ningún otro templo, por lo que parece muy improbable. Ricke propuso que estarían contruidos para sendos modelos de barcas solares, la meridional para la barca diurna y la septentrional para la nocturna.

También los templos de las dinastías V y VI manifiestan la duplicidad de influencias ya mencionada. Ricke fecha en el reinado de Sahure el establecimiento del nuevo tipo de templo, que él interpreta como un cambio completo respecto a los anteriores -no el producto de una evolución paulatina- y que estaría por tanto ligado a un cambio drástico en el ritual, que sería completamente diferente al que se practicó para los reyes de la dinastía IV. Así, las columnas palmiformes del patio de este rey, serían el testimonio de la penetración de representaciones bóticas -déllicas- en un espacio con altar adscrito únicamente al culto de Re.

Considera el vestíbulo como la trasposición física de la *Puerta del Nun* de la que hablan los TP. Posener-Kriéger lo critica de una manera muy suave. En la realidad cotidiana del templo llevaba el nombre de *casa de los grandes*, lo que no sería inconveniente para que en el enterramiento este pasaje no tuviera otro significado simbólico. No obstante, es evidente que más de un siglo después de las exequias, los escribas que registraban las actividades cultuales del templo habían perdido de vista por completo este significado, si es que alguna vez lo tuvo, pues el vestíbulo no estaba aún construido cuando el rey fue enterrado⁵⁰. Ella no niega que pueda tener ese significado en otros complejos funerarios, pero la información aportada por *b3-k3k3i* no sirve para argumentarlo.

Todo el templo interior se encuentra construido sobre una base que eleva su suelo un codo por encima del nivel del templo abierto, de manera que se hace imprescindible una pequeña escalera que marca aún más la separación del templo respecto a su entorno. Esta entrada sería el resultado de la disminución de tamaño del vestíbulo porticado con varios entrantes de los templos más antiguos, el *breite Halle*. La puerta por la que se accede, resaltada mediante los escalones, tendría un importante

⁵⁰ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 499.

valor simbólico en la concepción de Ricke y Schott, pues consideran que ésta es la *Puerta de Nut* de la que hablan los TP; en ella la diosa recibiría el cuerpo momificado del rey⁵¹. Sin embargo, las representaciones conservadas nunca incluyen a esta divinidad y resulta incoherente que si esta puerta tenía un valor simbólico tan importante, fuera disminuyendo de manera tan drástica su tamaño, hasta dejarla reducida a un simple vano.

En el complejo de Dyeser, Ricke ve el prototipo de las salas del templo interior. En su identificación de un santuario con tres capillas dedicado a Khentyimentyu reconoce el precedente de los cinco nichos⁵². En consecuencia, éstos estarían dedicados a divinidades abidenas, pero la documentación de los archivos de Abusir ha permitido negar esta hipótesis, aunque aún no se ha resuelto por completo quién era adorado en estas capillas.

Los rituales celebrados en el patio del festival-*sed*, en el recinto de Dyeser, Ricke los ha localizado en la antecámara cuadrada. Se habría producido un traslado del escenario cultural en tres dimensiones a su representación -en dos dimensiones- sobre los muros de esta estancia, que cumpliría así la misma función ritual⁵³.

Las estelas con el nombre del difunto ante la tumba-túmulo nomádica del sur, atestiguadas de manera indudable en las tumbas reales en Abidos, le parecen el origen de la estela de ofrenda funeraria, que aparece en el santuario de culto, en el lado oriental de la pirámide -sólo documentadas en Meidum y en la pirámide escalonada, aunque sobreentendidas en el grupo de Guiza y en el complejo de Dyeser-. En consecuencia, él considera estas estelas, y todo el santuario donde se encuentran, como uno de los elementos característicos del Alto Egipto presente en el complejo. Por el contrario, la cámara de ofrendas característica de las dinastías V y VI, le parece que representa una idea bajoegipcia, introducida bajo Shepseskaf y generalizada desde la dinastía V, bajo una fuerte influencia de las creencias heliopolitanas -esto resulta

⁵¹ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 60-62, en especial el esquema que explica las transferencias, en figs. 23 y 24.

⁵² Ricke, *Bemerkungen...*, II, 37, fig. 10.

⁵³ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 33-35, en especial el esquema de transferencia expresado gráficamente en las figuras de la página 33, muy poco conocida, pero fundamental para entender la siguiente, de la página 35, reproducida en numerosas obras posteriores.



contradictorio con la idea tradicional por la que este monarca se habría hecho construir la tumba sarcófago para liberarse de la influencia solar-. La hipótesis ha sido rechazada explícitamente por Stadelmann: ante la pirámide roja de Dahshur, la que se considera tumba verdadera del monarca, no ha aparecido un santuario de estelas como el que alude Ricke, de manera que el autor mencionado ha hecho un repaso de los santuarios hipotéticos y en sus conclusiones defiende que no había un par de estelas ante las pirámides de Queops y Quefrén, y que, por el contrario, ante las de Quefrén y Mikerino se puede suponer una estela de falsa puerta como lugar principal del culto, protegida en el interior de una cámara de ofrendas funerarias cerrada⁵⁴.

Por último, hay que señalar que el propio Ricke reconoce una debilidad en sus argumentos. Por lo que sabemos, toda la arquitectura religiosa egipcia manifiesta una relación directa entre los programas iconográficos y la función espacial de los lugares en que éstos se representan. Sin embargo, en los templos de la dinastía V no hay una regla que permita identificar cuál es la relación entre los relieves y la ceremonia que supuestamente se desarrollaba en esos espacios. En sus propias palabras, relieves y recorrido cultural están sólo en una conexión temática indirecta, ininteligible a pesar de los estudios realizados⁵⁵.

III.2.2. Dieter Arnold

La tesis de Arnold se resume brevemente: los complejos funerarios reales eran construcciones simbólicas y en su edificación no se tiene en cuenta las necesidades de las ceremonias para el entierro del rey; además, tampoco influyen apenas las del ritual diario posterior.

Arnold comienza su estudio expresando su desaliento ante toda una serie de nuevas teorías, algunas relacionadas con la interpretación de los TP, que dan por sentado que el complejo funerario real era el marco en que se desarrollaban los sepelios del monarca, una especie de grandioso escenario para ese acto y para los rituales

⁵⁴ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 212.

⁵⁵ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 34 y 117.



posteriores. Sin embargo, ninguno de sus autores ha verificado esa premisa, de manera que todas esas obras se apoyan en una base muy frágil.

A partir de la conjetura de Ricke -y Schott en todo lo relacionado con los TP- se ha intentado establecer una relación directa entre las indicaciones textuales a un momento concreto del ritual de enterramiento, con los espacios de los templos funerarios de la dinastía V, de manera que toda la ceremonia pueda situarse en éstos. Sin embargo, como ya se ha explicado, no hay ningún relieve que muestre una relación directa o indirecta con el funeral real.

Ésta es la base en que se apoya Arnold para plantear una interpretación diferente del uso de estos edificios. Él analiza la enorme cantidad de información iconográfica y de inscripciones que se ha conservado de los templos funerarios, que le permite afirmar que son otros los temas que se tratan. Si aceptamos la premisa de que los relieves informan sobre la función del espacio en que se encuentran, ésta no podía ser la de servir de marco a los ritos del sepelio. Acepta así las conclusiones a las que ya llegó Bonnet en su comentario a la obra de los autores citados, quien se preguntaba si el séquito mortuario llegaba a pisar el templo en algún momento de las ceremonias⁵⁶.

La hipótesis de una procesión de enterramiento a través del templo supone que su recorrido se hacía a través de calzada, *pr-wrw*, patio -en el caso de Sahure el pórtico- y corredor transversal, de donde se accedía al patio septentrional del peribolo por la puerta norte, la única que se abre a él. Sin embargo, ese acceso presenta varios problemas que en opinión de Arnold son determinantes⁵⁷.

El primero es el de la propia anchura de la puerta. En todos los casos conservados mide entre 70 y 90 cm⁵⁸. Teniendo en cuenta que también los corredores

⁵⁶ Bonnet, *Ägyptische...*, 264.

⁵⁷ Arnold, *Rituale...*, 3.

⁵⁸ Hasta donde llega mi información, Lauer es el primer autor que tiene en cuenta, en el análisis de un templo, la anchura de los vanos para determinar por cuáles podía haber pasado un cortejo fúnebre de cierta envergadura. Lo hace en su informe sobre la excavación del complejo de Userkaf. En el edificio meridional, ha intentado identificar el itinerario que seguiría el cortejo hasta llegar al pasillo descendente en la cara norte de la pirámide. Para eso reconoció la existencia de sólo seis puertas de doble hoja, más anchas que las otras, en sucesión, que habrían permitido el paso de objetos de cierta anchura. La sucesión de estas puertas es: 1 y 2: entrada del templo; 3: separación entre el vestíbulo N-S y el E-W; 4: acceso del vestíbulo E-W al pórtico oriental del patio; 5: vano en el lado opuesto del patio, es decir, en el pórtico occidental, que da acceso al témenos de la pirámide secundaria; 6: separación



internos de la pirámide son muy estrechos, este vano es suficiente para que entre la momia del rey en el sarcófago interior, el de madera. Pero para un cortejo ceremonial, del boato además que suponemos en éste, una puerta de esa anchura resulta impracticable.

El segundo es que las hojas de la puerta abren hacia dentro, tal como se deduce de goznes y topes. En toda la arquitectura egipcia, esta circunstancia muestra qué cara se entiende exterior y cuál interior. En este caso no se trata de una salida hacia el patio septentrional sino de una entrada hacia el templo, de manera que con toda probabilidad, la puerta no ha sido trazada para un séquito funerario que recorriera el templo con la dirección requerida.

En conclusión, los funerales del rey no tenían lugar en los templos de su complejo funerario. Las ceremonias tendrían lugar junto al borde de la tierra fértil o en la misma necrópolis, pero fuera del conjunto; el cortejo subiría en paralelo a las construcciones y entraría en el peribolo septentrional a través de alguna entrada secundaria⁵⁹. Esto indica que en el recorrido de este séquito, si había edificaciones, se trataría en el mejor de los casos de construcciones temporales, en materiales efímeros; pero incluso resulta factible que todas las celebraciones se limitasen a la recitación de textos, que no requerirían la preparación de ningún escenario especial. Teniendo en cuenta que los escasos restos de templos a los dioses que se han conservado son de adobe y que el entierro, incluso el de un rey, es una ceremonia que no se realiza más

entre éste y la explanada de la pirámide real. Según este itinerario el cortejo tenía que pasar obligatoriamente ante la pirámide secundaria, en la que ciertos ritos tendrían lugar en el curso de las ceremonias fúnebres. De cualquier forma, el problema fundamental que plantea este monumento es el traslado del templo alto al lado sur de la pirámide. Teniendo en cuenta esta irregularidad, es poco probable que pueda extrapolarse con seguridad a los otros complejos funerarios la información obtenida en ella.

⁵⁹ Arnold, *Rituale...*, 4. Él lo corrobora mediante hallazgos arqueológicos en los alrededores de las pirámides de material como barcas de transporte y enterramiento, instrumentos del ritual funerario, construcciones de adobe o caminos afianzados con troncos. No obstante, su información sobre los muros de cierre de los complejos no es tan completa como sería deseable, y están mejor documentados de lo que él afirma. Como ninguno presenta una puerta en ese lado, y menos aún una con la monumentalidad requerida, habría que considerar que el muro se completa tras el entierro del rey si se quiere mantener la hipótesis de Arnold. Como ya se ha visto en el capítulo II.1, no sería ésta la única construcción del lado septentrional que se termina después del sepelio.



que una única vez, no parece imprescindible contar con ninguna arquitectura en piedra como escenario exterior⁶⁰.

Negado el empleo particular de los templos del complejo, Arnold se plantea si al menos su interpretación como escenarios culturales es factible, es decir, si se celebraba algún tipo de ritual, diferente al del enterramiento del rey que ya ha desechado. Pero de nuevo su argumentación le lleva a negar que ésta sea la finalidad de estos edificios. El inicio del funcionamiento de un templo de las pirámides se produce bajo el sucesor del rey constructor. Para ese momento, las ceremonias de culto parecen quedar reducidas al servicio de ofrendas ante la falsa puerta y ante las estatuas del monarca difunto, y por tanto localizadas en el espacio interno del templo interior. En consecuencia, una gran parte del edificio no parece servir tampoco como marco para rituales posteriores al entierro del soberano.

Otro argumento que utiliza Arnold alude a la comparación entre complejos funerarios reales y privados. Si reyes y altos funcionarios son llevados a la tumba con rituales de enterramiento semejantes y si ambos construyen sepulturas monumentales - a partir de la dinastía V algunas mastabas destacan por su magnificencia-, por qué los templos reales presentan una planta tan diferente a la de las instalaciones culturales de la elite. La argumentación tradicional no puede dar respuesta a esta pregunta, por lo que Arnold concluye que ninguno de los dos grupos de tumbas son escenario para las ceremonias de enterramiento, que el complejo piramidal se basa en argumentos ideológicos muy diferentes a los que sustentan las construcciones del grupo privilegiado y que en los primeros se manifiestan intenciones que sólo conciernen y son relevantes para el más allá real⁶¹.

A partir de aquí, todo el estudio es un análisis pormenorizado del significado simbólico de las estancias y edificaciones que componen un complejo funerario real, a partir de la información proporcionada por los relieves e inscripciones que se encuentran en cada uno de los elementos estudiados.

⁶⁰ Arnold, *Rituale...*, 2.

⁶¹ Arnold, *Rituale...*, 5.



Su método de interpretación es deudor de las aportaciones de los estructuralistas, en el sentido de no hacer proceder los significados de una evolución cronológica o tipológica, sino a un traslado de simbología más o menos subconsciente. Por ejemplo, el vestíbulo del pilar central presenta varias escenas de la presencia real durante el festival-*sed*. Arnold no interpreta que en este espacio se celebre alguna ceremonia de éste ni, como Ricke, que la estancia sea la evolución arquitectónica del escenario donde tenían lugar aquellas, sino sólo que con la antecámara cuadrada se ha monumentalizado una instalación que está en una determinada relación con las visitas del rey a la capillas durante el festival.

Su análisis presupone la existencia de unos prototipos, enraizados en el círculo de dispositivos cultuales del reino arcaico, cuya naturaleza no pudo precisar con exactitud, pues el estado de la investigación en el momento en que él escribió no permitía conocer con más detalle los edificios de ese momento histórico. Aquí entra en una pequeña contradicción con su propio planteamiento metodológico, pues termina intentando reconocer el diseño de esos edificios originarios con ciertos detalles, a partir de los elementos que analiza, lo que implica la búsqueda de una cierta derivación arquitectónica y no sólo conceptual.

El significado del templo del valle se mantendría igual de oscuro que en la época en que lo estudió Grdseloff. La escasez de ejemplares no permite una generalización, de manera que Arnold sólo resalta algunos aspectos, que considera válidos también en parte para la calzada⁶².

Planta, relieves e inscripciones no han confirmado por ahora que el templo del valle fuera escenario de la momificación y la apertura de la boca. Ni la planta permite reconocer dónde podían instalarse los talleres de momificación, ni los textos ni las imágenes sostienen una suposición tal. Tampoco éstos pueden servir de apoyo a la hipótesis de Altenmüller, que relaciona el edificio con Anubis y lo interpreta como el *zh-ntr*. En consecuencia, habría que buscar otras posibilidades distintas a las propuestas por estos autores.

⁶² Arnold, *Rituale...*, 12-13.



El programa iconográfico y los escasos textos del templo parecen incidir en el tema de la conservación de la fuerza del rey. Éste aparece amamantado por Sekhmet, lo que se trata de una alusión evidente al renacimiento divino del monarca y, por tanto, a la propia divinidad de éste. También aparece en el acto de exterminar a sus enemigos y, con un significado idéntico, en los templos más antiguos se muestran fuertes componentes del culto a las estatuas reales.

Por último, Hathor parece jugar un papel significativo en este templo o sus cercanías. La confirmación estaría en los lugares de culto a la diosa que hay junto a los templos funerarios de la orilla occidental de Tebas durante los Reinos Medio y Nuevo. Por pequeño que sea este punto de partida, supone una base para poder comenzar a entender el edificio.

Arnold interpreta conjuntamente los dos elementos principales que componen el templo de veneración, el *pr-wrw* y la *wsht*, pues en ocasiones se escriben de manera que resulta evidente que estaban ligados y no sólo físicamente. El prototipo que se monumentaliza en el *pr-wrw*, sería un pabellón de fiestas con un espacio abierto. Tendría un importante papel en la celebración del festival-*sed*, pues sería sede -tal vez entre otras ceremonias- de las fiestas de victoria del rey. Éstas se manifiestan en el programa iconográfico de estas estancias, en el que predominan los temas del aniquilamiento de los enemigos y de presentación del rey en majestad -a éste aluden tanto los relieves de la dinastía V/VI como las estatuas de la dinastía IV-. Ambos temas estarían relacionados, pues en algunos arquitrabes conservados el monarca es titulado como *Horus victorioso*, y sus pies en las estatuas se apoyan sobre la imagen de los nueve arcos. La *wsht* no estaría por tanto dedicada a Re-Horakhty sino al propio rey⁶³.

Frente al más allá, el espacio arquitectónico del *pr-wrw*, en sí mismo, no tendría significado, pero proporcionaba la repetición eterna de los ritos ligados a él de modo mágico. El traslado de estos ritos a la eternidad permitiría la perpetuación inalienable del señorío real. Son los ritos con los cuales el rey alcanza su poderío, lo acredita y lo legitima, simultáneamente, a través del aniquilamiento de los enemigos.

⁶³ Arnold, *Rituale...*, 7.



La obtención y mantenimiento de la simple fuerza era una de las exigencias principales que se pedían a la continuación de la existencia del rey difunto. Esta circunstancia está presente en un importante número de Spr. de los TP, así como el armamento es un elemento destacado en el ajuar funerario de numerosas tumbas -en las reales desde el protodinástico- y en los frisos de objetos representados en tumbas y sarcófagos en el Reino Medio.

El corredor transversal supone una interrupción, tanto física, por su perpendicularidad al eje del templo delantero, como por su significado. El estrecho espacio transforma su cara occidental en la fachada del templo interior, que se convierte así en un edificio autónomo. Ésta parece ser para Arnold la función más importante de este elemento, para cuya comprensión desdeña la decoración del muro oriental. No obstante, en la pared occidental encuentra pocos puntos seguros, que unidos a la información que proporciona el conjunto del templo interior, le permiten concluir que éste tenía el carácter de un palacio y que en él, el monarca se encontraba entronizado para ser dotado de vida eterna; quizás se trata de una alusión al santuario del templo, tras cuya falsa puerta el rey muerto seguía viviendo y con el cual se podía entrar en contacto, para alimentarlo, a través de la estela de falsa puerta.

En el muro occidental del templo de Niuserre se encontró un león de granito de tamaño natural en el interior de un profundo nicho. Tanto si se interpreta como un monstruo apotropaico que guardaba el santuario -que tenía ordenado posiblemente su propio sacerdote- como si era la simple encarnación de la fuerza del rey residente en el interior, recalca en ambos casos el significado del edificio ante cuyo frente se encuentra.

La entrada en el templo funerario propiamente dicho es el acceso a una zona nueva, más sagrada que la precedente. Así lo manifiestan las disposiciones arquitectónicas. Frente a la interpretación de Ricke, Arnold prefiere destacar la presencia de relieves que representan el amamantamiento del rey por varias diosas -Sekhmet, Hathor, Nekhbet, Uadyet-; como en el templo del valle, se trata de una evidente alusión al renacimiento divino del monarca y a su propia divinidad. La escalera, simbólicamente, estaría dando paso a una sección del templo en la que ya no contaría la pura demostración de fuerza, sino la conservación de la vida tras la muerte.



La primera sala tras la puerta, que Arnold denomina *Stattuenhaus*, sirve a ese mismo propósito, pues no sería la representación de un lugar determinado sino un espacio cultural, en el que se celebrarían los rituales de cuidado de las estatuas. También tendría esta misma función el santuario, del que Arnold admite la interpretación habitual, basada en la comparación con las tumbas de particulares y los abundantes restos hallados en excavaciones arqueológicas.

El vestíbulo que sucede a la cámara de las *tphwt* es problemático, pues no es fácil entender por qué razón se representa aquí, tan cerca del santuario, una lucha mitológica contra los enemigos -como libios, oryxes o aves- que implica peligros mágicos evidentes.

Sabemos que en la residencia del rey en Menfis se encontraba un *ḥ-ntr šmꜥw*, *palacio divino del Alto Egipto*, originalmente el santuario para la corona de la diosa real del Alto Egipto, Nekhbet, pero en la práctica parece que albergaba también las imágenes cultuales de los dioses más importantes. Justo en este palacio divino entra el rey durante las ceremonias presentes en los relieves de los muros de la antecámara cuadrada, de manera que es posible una comparación funcional entre ella y el *ḥ-ntr*. La función de esta instalación ligada al festival-*sed* en el templo funerario tiene un importante significado: no es el rey vivo quien se mueve aquí entre las capillas de la celebración, sino el rey difunto, que actúa en rituales de renovación, por toda la eternidad, en el más allá. De esta manera se puede explicar por qué se repite en todos los templos esta sala en la inmediata vecindad con el espacio donde los rituales funerarios diarios llaman al monarca a la renovación de su fuerza vital. La antecámara cuadrada representaría el último paso en la conformación y abstracción que parte del *ḥ-ntr* original del palacio real y pasa por el patio de las capillas en el recinto de Dyeser. En este contexto, puede recordarse qué abundantes son tanto las imágenes del festival como las alusiones indirectas -por ejemplo, la carrera- en los templos funerarios, pues las hemos visto también en el *pr-wrw*, el patio con peristilo de Sahure, el corredor transversal y la antecámara cuadrada, y además ocupando en ellos una buena parte de los muros.



En la teoría de Ricke, los almacenes guardarían los objetos y materiales necesarios para el sepelio real. Arnold admite que ésta podría ser la justificación para algunas de estas cámaras, pero plantea objeciones si se trata del conjunto de ellas. Por una parte, su número es tan elevado que no parece que se tuvieran que usar tantos objetos en el entierro como para unas necesidades de espacio tan considerables; por otra, los instrumentos que mencionan los papiros de Abusir como custodiados en el templo no parece posible adscribirlos a un ritual de enterramiento, pero sí al servicio de estatuas y de la ofrenda funeraria.

Los objetos conservados no parecen susceptibles de ser usados en entierros; tampoco en el ritual de culto. No se trata de herramientas mágicas o de ofrendas personales que tienen su ubicación natural en el interior de la pirámide; serían más bien ofrendas que representan reservas como las que estaban almacenadas en los depósitos y arsenales del palacio real para cubrir sus necesidades y que -en este caso- el rey podía necesitar en el más allá. La existencia de estos depósitos explicaría -junto a otras razones-, la importancia que los papiros de Abusir atribuyen a la vigilancia de las instalaciones⁶⁴.

Estos almacenes serían, temáticamente, los sucesores ampliamente incrementados, de aquellas galerías subterráneas repletas de reservas que componían la marca arquitectónica de los espacios interiores en las tumbas reales de las dinastías I y II, trasladadas a la superficie.

La conclusión de este estudio es que el complejo piramidal ha de comprenderse sólo de una manera simbólica. Al no dejar la posibilidad de un empleo práctico del conjunto, abre nuevas posibilidades en la interpretación de los edificios y los textos relacionados con la escatología real, pero al mismo tiempo anula una buena parte de los resultados de la investigación realizada hasta su obra. Pero al mismo tiempo, sus resultados conjugan bien con el modo de entender las obras de arte que desarrolla en las últimas décadas la corriente estructuralista. De cualquier manera, la hipótesis de Arnold es tan radical que difícilmente puede articularse con los estudios que le precedieron, abriéndose así una separación entre aquellos investigadores que han

⁶⁴ Arnold, *Rituale...*, 12.



seguido su modelo y los que han permanecido más ligados a la interpretación tradicional.

III.2.3. Rainer Stadelmann

Rainer Stadelmann, especialista en la arquitectura funeraria real, ha defendido en su conocida obra sobre las pirámides egipcias una hipótesis sobre la función de los complejos funerarios del Reino Antiguo que se basa en la tradición historiográfica alemana a partir de los estudios de H. Rieke. De éste rechaza la importancia que da a unos fundamentos nomádicos de la cultura del Alto Egipto que no han podido ser demostrados, por el contrario, acepta plenamente la idea de que el complejo funerario se utilizó, de manera efectiva y total, en el sepelio del monarca egipcio.

En su obra, se ve obligado a explicar por qué razones no acepta el planteamiento de Arnold. Reconoce sin reservas que las imágenes de los muros no proporcionan ninguna información sobre el sepelio real, pero él considera que el acto único e irrepetible del enterramiento y sus ritos asociados no necesitaba ninguna representación, pues no iba a volver a realizarse. Pero si esta hipótesis se lleva a sus últimas consecuencias, el cortejo fúnebre no habría necesitado usar las instalaciones del templo funerario. Y, en este caso, las representaciones de las diferentes salas carecerían de significado. Por el contrario, éstas pueden interpretarse mucho mejor si las contemplamos desde la perspectiva del paso del cuerpo momificado del rey por el complejo piramidal, un acto que se convierte, por sus mismas connotaciones, en un acontecimiento celeste. A la entrada del templo del valle, el rey es amamantado por diosas, de manera que su muerte es un renacimiento en el mundo de éstas; las divinidades le reciben en otras zonas, como en el comienzo de la calzada o junto a algunos vanos del templo alto, mientras que los enemigos que podían trabar su camino son vencidos a comienzos del recorrido. La ordenación de las escenas sólo tiene sentido si el rey difunto -y sólo a él se refieren- es introducido siguiendo ese recorrido, que es el del mismo complejo⁶⁵.

⁶⁵ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 213.



El templo del valle tendría su origen en las instalaciones para el desembarco y recepción del cortejo fúnebre en el complejo arquitectónico de la tumba, pero terminada esa función, quedaría desde ese momento como una portada monumental. Ese origen se adivina por su propia estructura arquitectónica y por su posible denominación como *mrt*, (*capilla de la*) *orilla*.

El edificio es, básicamente, un costoso pórtico hacia el este, pero con un mínimo espacio interior. Teniendo en cuenta el escaso número de plantas reconocibles, lo más destacable parecen ser los nichos para estatuas reales sobre las que, terminado el sepelio, se realizaría el culto del rey divinizado como dios protector de la ciudad de su pirámide, es decir, de las instalaciones domésticas para el personal a su servicio. En los muros del pórtico se representa básicamente la recepción por varias diosas y el amamantamiento por ellas del rey. En términos simbólicos, esas imágenes aseguran al monarca que llega embalsamado a través de este pórtico, que renacerá en el mundo de los dioses.

Stadelmann no tiene inconveniente en aceptar que determinados ritos como la purificación y el embalsamamiento -real o sólo ritual- pudieron haberse llevado a cabo aquí; el problema reside en saber dónde. El proceso de momificación provoca una impureza inherente a sus actividades durante un periodo de tiempo muy prolongado, lo que hace muy improbable su realización en un templo. Además, en ninguno de los templos del valle documentados hay espacio apropiado para estas manipulaciones físicas y rituales. Sin embargo, la proximidad de éste a la Residencia y a un canal lo hacen su sede más probable. La necesidad de una segunda entrada en uno de los laterales del propio templo del valle, menos correctamente construida que la oriental, sería para Stadelmann una confirmación de su hipótesis. El pórtico del este serviría sólo para la recepción del cuerpo real y su cortejo fúnebre, mientras que el culto posterior se organizaría con la puerta secundaria como entrada⁶⁶.

Por otra parte, la calzada es la única entrada al recinto piramidal y a la tumba real, si se prescinde de la portada secundaria al sur del templo funerario. Esta circunstancia sería concluyente, pues no estima posible que unas instalaciones tan

⁶⁶ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 209.



costosas como éstas fueran erigidas si no estuvieran motivadas directamente por el entierro del monarca. Esta afirmación, además, la considera igualmente aplicable a todo el conjunto del complejo funerario real. Siguiendo la propuesta que ya planteara Borchardt tras sus observaciones en Abusir, Stadelmann contempla la posibilidad de que los muros de la calzada se elevaran tardíamente, cuando ya hubiera discurrido por ella el cortejo mortuorio. El trazado lateral que presenta en el complejo de Quefrén sólo puede explicarse si el templo bajo pudiera ser utilizado más adelante para el culto, una vez que la calzada hubiera cumplido su cometido principal y hubiera sido cerrada⁶⁷. Los relieves de portadores de ofrendas y de la victoria sobre los enemigos resultan más significativas mágicamente tras la realización del entierro real⁶⁸.

La formación espacial y arquitectónica del templo alto se puede seguir mucho mejor que la del bajo, por haber muchos más ejemplares. Durante las dinastías III y IV cambia en cada reinado, pero a comienzos de la dinastía V adquiere una forma que los egipcios debieron de considerar la más adecuada para las necesidades que cubría el edificio y no se volvió a cambiar más que para pequeños detalles. Esta función sería la de servir de marco al culto diario al difunto, que junto con la protección que otorga la tumba misma, consiste en el requisito imprescindible para la existencia eterna de aquél.

Los restos más antiguos de templo funerario aparecerían documentados en varias mastabas privadas de Saqqara, la 3357, del reinado de Aha, y la 3505, de fines de esa misma dinastía⁶⁹. En ellas se reúnen ya las cámaras, patios y estatuas de culto que se consideran imprescindibles en los santuarios posteriores, en los que estas disposiciones se reparten entre unos espacios para ofrendas funerarias y otros para la adoración. Stadelmann los llama *Totenopfertempel*, cuya función es la conservación corporal del rey difunto eternamente, a través de la ofrenda diaria, y *Verehrungstempel*, para el mantenimiento y glorificación del nombre, la fuerza y la divinidad del rey, a través del culto a sus estatuas. Ambos actúan al unísono, como reconocen todas las otras denominaciones que se han propuesto desde que Borchardt los identificara en

⁶⁷ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 213.

⁶⁸ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 209.

⁶⁹ Las fechas son las propuestas por este mismo autor: Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 27 y 25.



Abusir. Él los conocía como *Intimen Tempel* y *Offentlichen Tempel* respectivamente, unos términos que con más o menos matices se han usado también en otros idiomas⁷⁰. Su separación estaba marcada por el corredor transversal, que actúa como eje entre ambas partes y da acceso al patio septentrional y al de la pirámide secundaria.

Consideraciones semejantes a las propuestas para la calzada son válidas para las instalaciones culturales y relieves del templo alto, de manera que una vez que hubiera cumplido su cometido en el sepelio pudiera ser utilizado para el culto.

El *pr-wrw* serviría para la recepción del rey difunto por los *grandes* y los dioses, mientras que los relieves tienen una función más permanente y sirven para acreditar de nuevo y por siempre la superioridad del monarca sobre la naturaleza y los enemigos. Las imágenes, en especial las de los tímpanos en el eje E-W, en los que aparece entre las divinidades protectoras de las coronas y de ambas mitades del país, podrían ser el indicio de que ésta simbolizaría una sala del trono⁷¹.

En la *wsht* el rey es venerado y glorificado en el culto a las estatuas. Este patio ha sido objeto de interpretaciones muy variadas, y Stadelmann en este caso rechaza explícitamente las opiniones de Ricke. La variabilidad en los distintos templos, con columnas lotiformes, papiriformes o simples pilares, manifiesta una elección estilística, pues el propio pórtico servía para proteger los relieves pintados. La repetida coincidencia, bien calculada, de forma y tipo de piedras entre las columnas del pórtico del templo bajo, de la *wsht* y de la sala cuadrada del templo alto interior manifiesta un sentimiento de deseo de unidad muy significativa⁷².

Además, en la parte anterior del templo, se reservaría una parte de los almacenes para la recepción de alimentos, mientras que habría una porción mayor para los *útiles muertos*: modelos de recipientes, bastones, armas, muebles, que vendrían a mostrar que esta parte del edificio ha de entenderse como la zona abierta del palacio funerario del rey.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Lauer / Leclant, *Le temple...*, 22.

⁷¹ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 209.

⁷² Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 209.



El lado occidental del corredor actúa como fachada del templo de ofrendas funerarias, al que se accede por una portada en el eje mismo del edificio. A ambos lados de la puerta y en el intradós, dioses y diosas reciben al rey. Nut no aparece en ninguno de los relieves encontrados, por lo que no resulta factible la hipótesis de Ricke y Schott. Por el contrario, las diosas que se muestran, amamantando al rey, son las dos protectoras de sendas mitades del país, Nekhbet y Uadyet, además de Sekhmet. En consecuencia, el rey difunto entraría ya simbólicamente en el templo interior como un dios renacido⁷³, aunque en realidad no atravesaría esta puerta, pues el propio Stadelmann considera que tras el paso por el patio se dirigiría al patio norte a través del corredor transversal. No obstante, este autor no termina de aclarar para qué tenía que entrar la momia real en el templo de las ofrendas, ni siquiera de manera simbólica.

A través de la puerta mencionada y los escalones para salvar la sobreelevación del edificio, se accede a la cámara de los cinco nichos. Éstos suponen otro problema más de interpretación, a pesar de su clara disposición arquitectónica. Con Quefrén están ya presentes en el templo alto, aunque cabe la posibilidad de que surgieran bajo Queops si se acepta la suposición de Ricke⁷⁴, y se mantienen en todos los complejos como elemento imprescindible a partir de Sahure. Se encuentran rodeados por un muro que en algunos templos alcanza un espesor inesperado. Ésta es la razón por la que los arqueólogos de la primera mitad del siglo han supuesto la existencia de una cámara ciega en su interior, que no ha sido documentada de manera evidente en ningún edificio; se trataría de una especie de serdab donde se habrían guardado estatuas del rey. La interpretación sería completamente errónea según Stadelmann. En primer lugar, no entiende para qué se han de guardar estatuas reales en el interior, si se supone que éstas han de ser accesibles al culto; todas aquellas de las que tenemos noticia son objeto de rituales, tanto de apertura de la boca como de vestir las, al menos una vez cada mes. En segundo lugar, el término con que se denominan las capillas, *tpht*, puede servir de base para su interpretación simbólica y la del muro que las rodea: si según las

⁷³ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 206.

⁷⁴ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 43-45, fig. 13; seguido por Lauer, *Le mystère...*, fig. , aunque él no lo había supuesto así en la publicación original del templo, Lauer, *Le temple funéraire...*, *passim*.



tradiciones mitológicas egipcias el Nilo brota de grutas a comienzo de la inundación y Osiris y otras divinidades ctónicas habitan en santuarios-cavernas, podríamos tener aquí la representación de una caverna primordial desde la que podría actuar el rey difunto⁷⁵.

Un problema en la definición de las capillas-*tpḥwt* es que su anchura varía, y mientras que en el complejo de Sahure las laterales son las más anchas, en los de Quefrén, Neferirkare y Pepy II la de mayor anchura es la central. Borchardt había interpretado que estarían destinadas a las estatuas del rey, una para cada uno de los cinco nombres, pues las primeras referencias al quinto, el de Hijo de Re, coincide con la aparición de este espacio⁷⁶, y Junker creyó encontrar la prueba en el descubrimiento de un título sacerdotal encargado del nombre de Horus de Queops⁷⁷. Sin embargo, como ya se ha visto, los papiros de Abusir dan otra imagen de las *tpḥwt*, pues aunque no se ha encontrado el nombre de las capillas, en la central se menciona una estatua sedente del rey como Osiris y sendas estatuas del monarca como rey del Alto Egipto y rey del Bajo Egipto en las laterales. No obstante, esta regla no era fija, como se puede entender por las diferencias en la anchura de las capillas y por el hallazgo en la central de Pepy II de un pedestal con restos de los pies de una estatua en posición erguida.

Stadelmann destaca la importancia que tuvieron como lugar del culto diario y de ceremonias de ofrendas las cámaras del templo interno; así, él reconoce el recorrido de éstas por la presencia del suelo de *alabastro*⁷⁸. La interpretación resulta sorprendente si se tiene en cuenta que este autor considera que el cuerpo momificado del rey ha de pasar a estas cámaras, por lo que no sería sólo como vía de ofrendas por lo que se ha destacado así ese camino.

⁷⁵ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 207.

⁷⁶ Borchardt, en *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* 3 (1910), 71, citado en Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 206 y 281, n. 589.

⁷⁷ Él documenta varios sacerdotes del nombre del rey Quefrén. Como este sacerdocio funerario se habría instituido tras su muerte, es en el reinado de sus sucesores cuando ha de ser localizado ese culto, coincidiendo, por lo tanto, con la aparición de las cinco capillas en el templo de Quefrén. Junker, *Giza VI...*, 8-12, y en especial 11, n. 2, para el *Priester der njswt-Statue des Cheops*.

⁷⁸ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 207.



En el corredor E-W que sigue a la cámara de los nichos, los muros están cubiertos por escenas cuyo tema central es el rechazo del caos. Stadelmann acepta la hipótesis de Ricke sobre la sala del pilar central, pero considera que también se podría reclamar para esta interpretación el corredor transversal occidental, pues su fachada oriental presenta como ciclo iconográfico el encuentro con los dioses, la celebración de festividades divinas y una visita a diversos santuarios.

En cuanto al santuario-zh, Stadelmann considera que en el sepelio serviría como capilla de ofrendas, pues sólo está decorada con representaciones de entrega de alimentos no con imágenes relacionadas de otro modo con el entierro. Después de ese momento serviría para el culto diario, al que aluden las imágenes de los relieves, y en éste tendrían una importancia especial las libaciones, si se hacía necesario un desagüe como el que recorre desde esta sala todo el templo. También hay que destacar la riqueza de los materiales con que se realizaron los elementos cultuales y arquitectónicos más significativos: granito, *alabastro*, escultura y pintura de todos los muros y bóveda, etc. Las ofrendas no recorrerían todo el camino desde la entrada del templo sino que entrarían a través de un ingreso secundario que conducía directamente a través del corredor transversal hasta el *Totenopfertempel*. Las representaciones en esa entrada, que siempre se encuentra en el lado meridional, permiten reconocer la llegada de las ofrendas.

Una parte de esas ofrendas sería acumulada en los almacenes del templo hasta su consumo y reparto. Sin embargo, en éstos, las reservas fundamentales serían ofrendas aparentes, es decir, representaciones en madera, cerámica y piedra de recipientes modelados en todas las formas posibles, que de manera mágica proveerían al templo de forma continua y lo harían independiente de las entregas diarias⁷⁹. Otra parte de los almacenes conservaría los objetos de culto del templo, que consistirían básicamente en soportes de las ofrendas, recipientes de metal, vestidos e insignias de las estatuas. Las ofrendas de alimentos verdaderos han debido de requerir una parte muy pequeña de los almacenes, pues según los papiros de Abusir, llegaban diariamente al templo y cubrían el consumo de ese mismo día. También en la parte anterior del

⁷⁹ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 208.



templo se reservaría una parte pequeña para la recepción de alimentos, mientras que habría una mayor para los *útiles muertos*.

En conclusión, los relieves del complejo, y en especial las numerosas representaciones del ciclo del festival-*sed*, manifiestan la renovación del señorío real del difunto al entrar en su palacio funerario. Sin duda las instalaciones cultuales del enterramiento y los espacios previstos para él perdían su valor real tras el sepelio y eran o bien enmurados -como la calzada- o bien empleados en el culto diario. En este sentido el complejo funerario se convierte en un templo divino en el que habitaba el rey como un dios y en el que recibía la visita de algunos dioses en sus barcas como Hathor, Sokar o Min durante los festivales divinos⁸⁰.

III.3. Las últimas actividades en las estancias funerarias de las pirámides con texto

Determinadas particularidades de las cámaras internas de las pirámides con texto, como la disposición final del sarcófago y los restos del banco provisional de material deleznable sobre el que se retiraba la cubierta del sarcófago en el momento de introducir el cuerpo momificado del rey, junto al estado general de la decoración de las estancias funerarias, han permitido a Labrousse reconocer algunos de los actos que se realizaron en la pirámide antes de su cierre definitivo. Estos gestos que podemos conocer son sólo prácticos, prosaicos. Nada del ritual preciso de introducción del monarca difunto en su morada definitiva puede reconocerse a través de la arquitectura de sus muros, pero es una información que permite identificar algunos problemas y dejar planteadas algunas dudas muy interesantes y que son perfectamente pertinentes en el análisis que tenemos que hacer sobre el entierro real. Se trata además de una documentación que no conocemos para otras tumbas reales. Tal vez una publicación detallada de los hipogeos del Valle de los Reyes, si hubiera sido precedida por una excavación precisa, habría proporcionado una información amplísima, pero no fue éste

⁸⁰ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 214.



el caso⁸¹. De cualquier manera, sus datos serían difícilmente extrapolables a otro momento histórico, en un tipo diferente de enterramiento y, posiblemente, con concepciones de la realeza y su carácter sacro que no son iguales.

A través de los vestigios mencionados, Labrousse establece lo que podría ser el procedimiento tipo de conclusión de los trabajos de decoración en el interior de las pirámides y los movimientos necesarios para instalar el sarcófago, abrirlo y cerrarlo definitivamente⁸².

1. Introducir el sarcófago en la cámara antes de la colocación de la cubierta en falsa bóveda a dos aguas. Se deposita con dirección E-W en el centro de la sala para dejar espacio que permita realizar los trabajos sobre los muros. Se apoya sobre dos traviesas de madera o piedra.
2. Esculpir la fachada de palacio.
3. Construir el banco sobre el que se depositará la cubierta del sarcófago para introducir en éste el cuerpo momificado del rey.
4. Dar color a la fachada de palacio⁸³.
5. Aplicar el pan de oro sobre las inscripciones del sarcófago.
6. Rebajar el pavimento en el lugar que ocupará el sarcófago para poder encastrarlo en él⁸⁴. Su borde occidental se encuentra en contacto con el banco.
7. Mover el sarcófago hasta esa cavidad e introducirlo en ella. El borde superior del sarcófago se tiene que encontrar en horizontalidad perfecta con la superficie del banco.
8. La cubierta del sarcófago se desliza sobre las traviesas de madera que coronan el banco.
9. El ataúd con la momia real es introducido en el interior del sarcófago y la cubierta desplazada a su lugar.

⁸¹ Romer, *Valley...*, parte IV, en especial 183-230.

⁸² Labrousse, *L'architecture...*, 1, 142.

⁸³ Considero, con Labrousse, que éste es el buen momento para pintar la fachada de palacio. Podría también hacerse antes, pero entonces la construcción del banco, que salpicaría con mortero la pared y podía arañarla, estropearía la pintura. Si se construía antes, podían limpiarse los relieves y después darles color. En cualquiera de los dos casos quedaría el defecto de una zona sin pintura, tanto si se pintaba después de construir la banqueta, pues había zonas a las que no se tenía acceso, como si se pintaba antes, pues el mortero arrancaría la pintura cuando se retirase el banco. Una vez colocado el sarcófago en su sitio sólo dejaba unos 25 cm al norte y sur, lo que no es suficiente para que trabajen los obreros.

⁸⁴ La razón está en que es más fácil rebajar unos centímetros de pavimento de caliza que alisar de manera perfectamente horizontal toda la base de un enorme monolito de piedra muy dura.



10. Aunque no lo especifique Labrousse, el último acto en algunas pirámides es retirar el banco.

Sin embargo, un análisis preciso de las pirámides a las que este autor ha tenido acceso -Unis, Teti, Pepy I y Merenré- ha mostrado que casi nunca se realizaba de manera completa y en el orden más coherente⁸⁵. Del resto de las pirámides no tenemos una información tan precisa. No obstante, disponemos de la suficiente como para saber que éstas y las anteriores comparten un rasgo común, que es su estado inconcluso. En todas hay, además, prioridades.

Los textos se concluyeron en todas pero el resto de las decoraciones parece secundario: el suelo y la cara inferior de los dinteles quedaron, en general, solo desbastados; los techos estrellados, dibujados o muy inacabados; los sarcófagos no ocuparon sus cavidades de encastre y se recurrió a cajas canópicas y sus cubiertas accidentales. La lista detallada sería tan larga que parece evidente un cierre prematuro en todas ellas. Pero, al mismo tiempo, esto contrasta con la duración de reinado de sus cinco destinatarios, pues todos, salvo precisamente Merenré -con las estancias mejor concluidas-, gobernaron durante muchos años. Por el contrario, en todas se realizó sin problemas la conclusión del cierre del pasillo descendente y de la capilla septentrional. Como ya se señaló en la descripción de ésta, esas tareas debían de estar previstas desde el principio para ser realizadas tras el entierro del rey, por lo que no resulta chocante que se concluyeran en su momento concreto, sin premuras.

III.3.1. Los restos materiales del ajuar funerario real o de las ceremonias finales

Podemos buscar también alguna información adicional en los escasos restos materiales hallados en el interior de estas pirámides, aquéllos que han sobrevivido al tiempo y a los saqueos. Lo primero que resulta difícil deslindar es qué material forma parte de los depósitos y cuál a algún posible rito celebrado durante el enterramiento.

⁸⁵ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 144.



Además, el lugar de hallazgo es un dato que apenas podemos tener en cuenta dado el nivel de saqueo y revuelto de los materiales en las cámaras.

En el serdab de una de las esposas de Pepy I⁸⁶ la misión francesa ha encontrado recientemente algunas vendas de momia, telas de lino, un collar, un recipiente cerrado de bronce -por la fotografía parece una *nmst*- y una sandalia de madera estucada y cubierta de pan de oro, lo que viene a confirmar la función de esta sala como almacén⁸⁷.

En la pirámide de Merenré, aparte de algunas clavijas de madera que pueden haber pertenecido a muebles, se han encontrado tres posibles plumas en madera⁸⁸ y, en cuanto a recipientes, dos fragmentos de sendos platos de *alabastro*, ambos en la cámara funeraria, y fragmentos abundantes de cerámica en todas las estancias, en general de recipientes de tamaño grande, tanto abiertos como cerrados⁸⁹.

En la pirámide de Pepy II, la memoria de Jéquier recoge dos tipos de objetos. Por una parte, una espátula de oro que pudo servir para la ceremonia de apertura de la boca. Por otra, una serie de grandes recipientes de *alabastro* y diorita con los cartuchos del rey y sus predecesores, todos muy fragmentados e incompletos. El lugar de aparición, por el contrario, parece significativo, pues fue en el vestíbulo y en el comienzo del corredor. Jéquier los interpretó como testimonios de una ceremonia que se celebraría al aire libre, no en el interior de las estancias funerarias donde el espacio estaba mucho más limitado; después se tirarían los fragmentos, sin cuidado, en el corredor. Esta circunstancia explicaría que una buena parte de ellos se perdieran o en el exterior o en el transporte hacia el interior, pues aquellos que se cayesen en D serían reducidos a polvo cuando éste se obturó deslizando grandes bloques de piedra caliza⁹⁰,

⁸⁶ En una de las dos pirámides occidentales descubiertas por ahora. Puede tratarse de la de Meretites II, según el cartel en el plano A1 de Labrousse, *L'architecture...*, donde no se distingue a cual de las dos pirámides se refiere.

⁸⁷ Labrousse, *Les complexes...*, 86.

⁸⁸ Si así lo fueran, podrían haber formado parte de modelos de barcas solares. Aparecen ilustradas en Labrousse, *L'architecture...*, 2, fig. 121a-c.

⁸⁹ F: un plato, cuatro cuellos de grandes botellas ovoides / A y C: dos cuencos, un cuenco alto con pico vertedor, una base de jarro ovoide esbelto y ocho grandes botellas ovoides / V: tres cuencos abiertos / D: tres jarros ovoides esbeltos. Labrousse, *L'architecture...*, 2.

⁹⁰ Jéquier, *Vases...*, 105.



aunque simplemente es probable que fueran desplazados hacia el fondo del pasillo, lo que explicaría que la mayoría se encuentre en el vestíbulo. De cualquier forma, tal como lo describe Jéquier, se trataría del rito que finalizaba el enterramiento, pues no parece factible que los portadores del cuerpo momificado del rey, además de tener que moverse en los estrechos y bajos corredores internos, tuvieran que salvar una prueba de obstáculos adicional pisando sobre fragmentos cortantes de recipientes en cerámica y piedra.

Estudios posteriores han demostrado que, en efecto, existía un rito de rotura de vasijas al final del ritual de ofrenda con el que se terminaba el enterramiento. Los últimos actos, como se ha visto, consistían en la introducción del ajuar funerario en la tumba y el sacrificio del bóvido. Sólo entonces se concluía la ceremonia con el traslado del sarcófago a su destino definitivo. En algunas representaciones, las palabras que acompañaban este movimiento se entonaban al tiempo que se procedía a la destrucción de recipientes.

Las imágenes de la escena datan todas del Reino Nuevo, en especial de la necrópolis menfita -no de la tebana-. En ellas, el sacerdote vaciaba el contenido de las vasijas y después las golpeaba contra el suelo, o bien las tiraba directamente sobre éste provocando su ruptura y el derrame de su contenido. En algunas tumbas, el rito se acompaña con fumigaciones de incienso, aunque no está clara la secuencia cronológica⁹¹.

La referencia textual al rito se documenta desde el Reino Antiguo, en la lista de ofrendas de algunas tumbas, en las que se cita junto al rito denominado *init-rd*, y en los TP, en los que se llama *sd dšrwt*. Las vasijas-*dšrwt* son las mismas que se mencionan en la lista de ofrendas misma, en la que se dice que contienen agua. No obstante, las referencias a ellas en distintos contextos culturales -rito de apertura de la boca, frisos de objetos en los sarcófagos del Reino Medio- nos obliga a reconocer que su uso no estaba limitado a la última ceremonia de los funerales. Van Dijk supone que el término

⁹¹ Dijk, Zerbrechen..., 1391-1392.




podía aludir a cualquier vasija de color rojizo, de forma que incluso podría utilizarse para las de oro o cobre de uso permanente en los templos⁹².

Altenmüller establece una nueva sucesión de los textos de ofrenda de los TP basándose en los de W y los de Sen-useret-ankh de Lisht (a partir de ahora = S). Según esta secuencia, la recitación del Spr. 244 con su referencia al rito de *sd dšrwt* (249a-b) iría seguida por el Spr. 32, un texto de libación⁹³:

“This cold water of yours, O Osiris, this cold water of yours, O King, has gone forth to your son, has gone forth to Horus. I have come and I bring to you the Eye of Horus, that your heart may be refreshed possessing it; I bring it to you under your sandals. Take the efflux which issued from you; your heart will not be inert, possessing it. Recite four times: Take what comes forth at the voice to you - cold water and two pellets of natron⁹⁴”. (22a-23b)

Rotura de recipientes-*sd rwt* y libación son explicados por este autor como actos llevados a cabo simultáneamente al sacrificio del bóvido en el matadero del complejo piramidal⁹⁵, de modo que simbolizan el sacrificio del animal y su descuartizamiento, con las consiguientes destrucción de vida y efusión de sangre⁹⁶.

Van Dijk encuentra razones muy variadas para el rito de ruptura. Se trataría de una costumbre muy antigua con una finalidad práctica, la de evitar el reemplazo de las vasijas ceremoniales en usos profanos o no rituales. Tenían que ser *asesinadas* para asimilarlas al estado en que se encuentra su propietario o para hacerlas inocuas para sus familiares. Sólo en un momento más tardío, tal vez paralelo a las primeras representaciones de la escena, se reinterpretaría esa práctica como un símbolo del aniquilamiento de los enemigos del dios y, aunque no se diga en los textos, es posible

⁹² Dijk, *Zerbrechen...*, 1391. Su forma se ha creído reconocer en el signo jeroglífico , pero no siempre es éste, pues en otros textos aparece como una vasija de cuello alto (por ejemplo, TP 249b). Sorprendentemente, en la tabulación de los nombres de vasijas y recipientes para la medida de capacidad en los TP que ha publicado Cour-Marty no se recoge la vasija-*dšrt*. *Les Textes...*, 132-135.

⁹³ Altenmüller, *Die Texte...*, 38.

⁹⁴ En un gran número de mesas de ofrenda de todos los periodos se representa en su superficie, precisamente, la vasija del agua fresca y las dos tortas de natron.

⁹⁵ Un Sp. de los CT, el 926, relaciona la comida de las ofrendas con la ruptura de recipientes cerámicos y la libación: “Wash yourself, sit down at the meal, put your hands on it; divert the god’s-offerings, break the red pots, give cold water, purify the offering-tables with (...), make libation; fire and incense are for N in all his dignities and in all his places which he desires (...) at [the temple(?)]. May you appear in the retinue of the King [...]”. (CT VII, 128f-129h).

⁹⁶ Altenmüller, *Die Texte...*, 98-100.



que se relacionen el líquido derramado y la sangre expulsada del cuello del animal. Con él se obtiene simbólicamente la destrucción de las fuerzas malignas que pululan en el límite del cosmos. Aunque el ritual es un acto de magia simpática, es más probable interpretarlo como un rito de reafirmación, realizado para proteger a los participantes cuando se acercan al límite peligroso entre el mundo del orden y los dominios de los poderes caóticos⁹⁷.

III.4. Las actividades culturales en *b3-k3k3i* según los papiros administrativos

Una parte muy importante de los papiros consiste en cuadros de servicios en los que se señala qué personal estaba en activo y cuál era su responsabilidad, tanto durante su mes de servicio activo como para los días de fiesta. Proporcionan, pues, información directa sobre uno de los problemas que plantea el complejo piramidal, que es el de qué actividades de culto tenían lugar en él. No obstante, el mismo azar de la documentación arqueológica ha sido avaro en otro aspecto, pues no se ha conservado ningún informe sobre las actividades de los sacerdotes oficiantes principales, sólo del personal secundario.

Las tareas culturales parecen celebrarse dos veces al día. Se trata seguramente del servicio funerario del rey difunto, y tendría lugar por la mañana y por la tarde. Por la estructura misma de la contabilidad administrativa, lo que podemos saber es que durante esos rituales se llevaba a cabo alguna acción relacionada con⁹⁸:

el aceite *mrht*. Aunque la información no es suficiente para reconocer en qué consistía el rito, Posener-Kriéger cree posible evocar los párrafos de los TP en los que se ofrece aceite al rey difunto, como el Spr. 686;


la devolución de los instrumentos del ritual al lugar en que se conservaban; éste parece ser el gesto con el que se terminan las ceremonias, cerrando un cofre que se

⁹⁷ Dijk, *Zerbrechen...*, 1392-1393.

⁹⁸ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 14-26.

sellaba y permanecía así hasta la siguiente utilización de su contenido. Éste, sin embargo, no se detalla, aunque podría tratarse, entre otros objetos posibles, de los rollos de papiros con el texto de las recitaciones rituales, pues se hace mención a uno que tanto en la mañana como en la tarde es entregado al mismo hombre;

la mesa-*h3t* de ofrendas, que es portátil, de pie alto y superficie circular;

un primer rito de libación *qbhw*, para el que se emplea una mesa-*š* () y una caja-*htmt*;

un segundo rito de libación *qbhw*, para el que se emplea una vasija-*nmst*, y, aunque no citadas, una vasija-*hz* y una *znbt*. El rito de purificación realizado con cuatro vasijas-*nmswt* es bien conocido en los TP y se mantiene en periodos posteriores;

un tercer rito de libación *qbhw*, para el que se emplea un cofre-*hn*. Posener-Kriéger sugiere que esta caja contendría las dos bolas de natrón del Alto y del Bajo Egipto que se utilizaban en la libación purificadora;

ritos de purificación realizados en torno a la pirámide, y que se recogen en tres cuadros de personal: *los que dan una vuelta a la tumba real; los que celebran el rito en torno a la tumba real. Ritos de la mañana, ritos de la tarde; [los que están encargados de(?)] utilizar el natrón cada día.*



Las referencias a un servicio de vigilia sobre la azotea del templo podrían relacionarse también con una tarea ligada a alguna ceremonia ritual.



El estudio simultáneo de los documentos permite recomponer lo que a primera vista no es más que una sucesión de actos dispersos y obtener una imagen, muy parcial, pero al menos perfectamente verídica, del culto en un templo funerario del Reino Antiguo. Las tareas que incumben al personal temporal del santuario, el único inspeccionado en los fragmentos conservados, no nos permiten reconocer los ritos culturales más que por su lado menos glorioso, es decir, la ordenación del material, y posiblemente sólo aquella con la que se pone fin al servicio.

De las acciones ejecutadas por los oficiantes los cuadros de personal no dicen nada. Podemos suponer que el *shd hmw-ntr*, el *imy-ht* y el *hry-hbt* cumplían algún papel en el ceremonial. Según lo que podemos percibir, el rito se celebraba no sólo en honor del rey, sino también de la reina Khentkaues, su madre. La mención del aceite *mrht* sugiere una rápida unción de las estatuas reales, similar a la que se describe en los



rituales bien conocidos de Edfú. El oficiante celebraría simbólicamente una limpieza del rey difunto tocando la frente de las estatuas con una gota de óleo, al tiempo que recitaba -él u otro personaje- un pasaje para la apertura de la boca; después el líquido era colocado de nuevo en su lugar. La misma ceremonia se repetía en honor a la reina Khentkaues, seguramente después de la de Neferirkaré. A continuación, uno de los acólitos sellaba el cofrecillo que contenía el rollo con las fórmulas de ofrendas mientras algunos se llevaban la mesa cargada de ofrendas y otros devolvían los instrumentos que habían servido para presentar la libación y, por último, dos al menos de los sacerdotes daban la vuelta a la tumba real y la asperjaban con agua y natrón. Esta ronda no se efectuaría seguramente sin una limpieza, al menos somera, del recinto de la pirámide, con la que finalizaba la ceremonia del culto funerario del rey⁹⁹.

Los cuadros I, II y IV/5 de la publicación de los papiros citan un servicio relativo a las estatuas reales que no se celebraba más que un día al mes. En el cuadro I el escriba ha señalado  en la línea del día 17 y  en la del día 18. Ambas anotaciones se refieren a una fiesta que es mencionada también en los TP, lo que tiene para nosotros un significado especial:

“The Herdsman waits on you, the festival of the New Moon () is celebrated for you, so that you may appear at the monthly festival (). Fare southward to the lake, cross over the sea, for you are he who stands untiring in the midst of Abydos¹⁰⁰”.
(1260a-1261a)

Las ceremonias de este rito son detalladas entre los dos cuadros: desvelar, purificar, vestir, adornar e incensar. El hecho de que sus acciones no se mencionen más que a comienzo del mes lunar, implica que en el culto diario las estatuas reales no eran objeto de estos ritos, sino sólo de una unción rápida. En los cuadros conservados no hay referencia a la fiesta del medio mes, prácticamente igual de frecuente que la mensual en las listas de mastabas. En el cuadro I la ceremonia ocupa dos días, la noche de invisibilidad del creciente y el día del primer cuarto, como en el párrafo de los TP

⁹⁹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 15-25 -para la descripción de las tareas mencionadas en los cuadros de servicio- y 25-26 -para la descripción de los ritos-.

¹⁰⁰ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 53: “Le *psdtyw* est fait pour toi, en sorte que tu apparais dans la fête du mois”.



citado; el cambio de vestido debía de realizarse el día de *psdtyw* y el día de la fiesta del mes el rey *aparecía* en su nuevo aspecto.

En ambos cuadros las estatuas son diferenciadas con claridad. La serie más clara es la del cuadro II: la primera imagen es la del rey del Alto Egipto, que tiene entre sus manos el mayal; la segunda es la del rey del Bajo Egipto en una postura similar y la tercera la del rey como Osiris sujetando en las manos el mayal y el cayado -el cuadro I, incompleto, sólo menciona las dos primeras, idénticas-. Posener-Kriéger reconoce en estas obras las estatuas cultuales del rey difunto, que ocuparían los nichos de la sala de cinco, una serie de imágenes que se solían relacionar con los cinco nombres del rey. Ella ve en estas referencias un plural encubierto y es posible que las cinco estatuas cultuales estuvieran representadas por los aspectos más significativos del rey difunto. No obstante no puede excluirse la hipótesis que las estatuas no fueran más que tres. Los ritos enumerados en el cuadro II tenían lugar *en presencia* de un sacerdote lector que recitaba las fórmulas de saludo al rey bajo diversos aspectos y un formulario para el vestido bastante cercano al que se conoce para rituales divinos más recientes. Es sorprendente que no haya referencias al rito de apertura de la boca y los ojos, cuyo utillaje aparece con frecuencia en los inventarios de material, pues este rito es obligatorio tras la ceremonia de vestir las estatuas. Lo más probable es que la razón sea que la ceremonia era celebrada por el *shd ḥmw-ntr* y el *imy-ht ḥmw-ntr* citados en el cuadro I pero sin que sean nombrados, como si no hubieran cumplido su tarea. Se esperaría al menos que el rito hubiera sido llevado a cabo por los hombres en servicio; pero éste es un punto sobre el que no tenemos una respuesta convincente¹⁰¹.

Mientras se efectuaban los ritos simbólicos de higiene sobre el rey difunto, un cierto número de personas, *ḥmw-ntr* o *ḥntyw-š*, se quedaban en la *ʿrrt* para evitar que nadie viniera a estorbar la ceremonia -veremos más adelante qué es el espacio así denominado-. Con este fin los cinco hombres abandonaban su puesto en otros lugares del edificio, tal vez sustituidos por alguno de los controlados en las listas junto a ellos.

Aunque los cuadros de servicio de Abusir no conciernen más que al personal secundario del santuario, y sólo nos permiten vislumbrar lo que sería la vida del templo

¹⁰¹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 55-56.



a través de ellos, del análisis de los papiros se obtiene una imagen de intensa actividad. El santuario no estaba nunca completamente desierto. Podemos estimar en una veintena el número de empleados, *ḥmw-ntr* o *ḥntyw-š*, trabajando simultáneamente, sin contar el personal religioso permanente y los escribas. A esta actividad interna se unirían las idas y venidas de los sacerdotes ligados a los cultos funerarios de las mastabas relacionadas con él. Si se considera que los documentos estudiados no son anteriores al reinado de Isesi, se ve cómo las instituciones de un culto funerario real eran eficaces y estaban bien establecidas para ser duraderas.

Los inventarios de la inspección de objetos de culto se llevaban en hojas mensuales. En ellas se incluía los objetos necesarios para los ritos de apertura de la boca -sobre las estatuas- y los necesarios para la fiesta de la luna nueva. Un aspecto interesante es que en estos cuadros mensuales se señala si los objetos han sufrido algún tipo de daño en el desarrollo de las ceremonias. Estas anotaciones muestran hasta qué punto estos instrumentos eran considerados valiosos. Posener-Kriéger considera probable que hubieran sido consagrados en el momento de los funerales reales y no pudieran ser remplazados; el personal del templo se encontraría así en la obligación de repararlos y el espíritu administrativo con el que se concibieron los archivos de Abusir exigía que pudiera tenerse constancia de cuándo y cómo se habían producido los daños¹⁰².

¹⁰² Posener-Kriéger, *Les archives...*, 130-131.

CAPÍTULO IV

CONTENIDO Y GÉNEROS LITERARIOS DE *LOS TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

Para que se pueda comprender en qué consisten los TP, se va a empezar por describir cuál es la distribución de sus Spr. en géneros literarios según la clasificación que han intentado varios autores, sin entrar en el difícil problema de la explicación de su significado religioso, para el que se deja un capítulo posterior. Si la referencia a diversos investigadores permite adivinar que no hay un acuerdo ni siquiera en la definición del contenido textual de los TP, se puede empezar a comprender la dificultad que entraña la simple lectura de estos textos, que ha provocado el rechazo en numerosos egiptólogos. Si se exceptúa el ritual de ofrenda y algunos Spr. excepcionales -de los que el Himno caníbal es tal vez el más representativo-, los textos no presentan un argumento reconocible. La mayoría son recitaciones, no descripciones ni narraciones míticas, por lo que se hace continuas alusiones a personajes, acontecimientos, lugares, sin que el contexto del himno nos permita adivinar cuál es su función. Como en algunos casos desaparecieron o se transformaron en la propia cultura egipcia, los TP resultan, sobre todo en los contactos iniciales, un galimatías del que no se entiende ni siquiera cuál es el tema.

Los primeros autores que los editaron supusieron -seguramente con razón- que estaban dispuestos para que el monarca, cuando abandonara la tumba, resucitado, pudiera leerlos, por lo que se ha iniciado la numeración en ese supuesto orden de lectura, es decir, de la sala del sarcófago hacia el exterior. Salvo ese esquema general -y hay numerosas excepciones que no permiten comprenderlo más que a grandes rasgos-, los Spr. no presentan una ordenación clara, ni que pueda inferirse en una simple lectura. Desde el primer momento se reconoció, no obstante, que algunos textos emparentados estaban reunidos en determinado lugar -como los encantamientos de



serpientes en uno de los frontones de F-, pero también es cierto que en otros casos el orden parece perderse, y así, dos versiones distintas de una misma fórmula se copiaron muy separadas, lo que parece darles un gran margen de significados. En consecuencia, muchos investigadores han argumentado -y aún siguen haciéndolo-, que los textos están copiados unos tras otros sin tener en cuenta su tema o su contenido, o sólo en términos muy laxos. Muchos Spr., además, no presentan ninguna unidad, sino que están compuestos por párrafos aislados, independientes unos de otros, que sólo en algunos casos guardan una difusa unidad temática entre sí. En nuestro conocimiento imperfecto de las pirámides de la dinastía VI, parece que los textos de Unis son los más sistemáticos y con una ordenación más clara de los contenidos, aunque tal vez la publicación francesa del total de los Spr. conservados permita identificar también unas reglas en las otras que aún no han podido ser percibidas.

La propia heterogeneidad de los textos, aparte de las hipotéticas referencias a cultura material de momentos diversos -sin llegar a plantear el anacronismo absoluto de los autores de comienzo de siglo (*cf. infra*, cap. V)-, imposibilitan la existencia de un único autor. Los investigadores están de acuerdo en reconocer que se trata de composiciones de orígenes diferentes recopiladas con una finalidad funeraria y que es esa función la única que les da una cierta unidad. Mercer defendió que la única certeza sobre su origen es que ninguno parecía haber sido compuesto para su uso litúrgico en los templos¹, aunque incluso esta afirmación me parece demasiado arriesgada teniendo en cuenta nuestro desconocimiento del contexto en que fueron creados. Sólo su recopilación puede datarse sin dudas y atribuirse a los sacerdotes de la corte en el reinado del monarca para el que fueron copiados. Las evidentes diferencias entre la redacción de unas y otras pirámides permiten suponer que no se copiaba fielmente un texto preexistente, sino que si éste existía, era adaptado a cada pirámide, aunque también es posible que el propio corpus básico guardado en los archivos religiosos, sufriera con el tiempo unos ciertos cambios, consecuencia de la evolución de la ideología que sustentaba el estado. Ésa es la razón por la que incluso la simple

¹ Mercer, *Literary...*, 2.

adscripción a uno u otro culto de los sacerdotes que realizaron la recopilación presente dificultades mayores que no pueden considerarse resueltas.

Sethe intentó establecer en sus comentarios cuál era el contexto original de las diferentes fórmulas y en qué se habían convertido al ser trasladadas a un espacio funerario. Así, y basándose en su propia reconstrucción de los acontecimientos políticos en el Predinástico egipcio, completamente rechazada hoy (*cf. infra*, VI.2.1), los Spr. 220/221 y 401 serían la coronación del rey en Buto, que se entiende aquí como entronización celeste; el Spr. 231, un canto de caza con arpón de hipopótamos, se ha convertido en un texto mágico de caza; el Spr. 239, originalmente un canto de triunfo del Alto Egipto sobre el Delta, en el que se alude a la derrota de la Serpiente protectora de este reino, se habría transformado en un encantamiento contra el ataque de las serpientes al cadáver del rey; el Spr. 342 describiría el recorrido del soberano del Bajo Egipto por su reino, lo que se convierte míticamente en las posesiones universales del muerto; la unción real en el Spr. 418 se revela como extensión de ungüentos funerarios en los TP. Resulta muy curiosa su interpretación del Spr. 273/274, el conocido como *Himno caníbal*, cuyo contenido es interpretado como una manera de conseguir la independencia por parte del difunto respecto a los cuidados proporcionados por terceros, sobre todo con respecto al mantenimiento mediante ofrendas de alimento; a esta única finalidad sirven las descripciones antropofágicas, en las cuales la idea fundamental es de nuevo la apropiación de las fuerzas mágicas². Sethe considera esta fórmula como prototípica de la finalidad por la que se habrían escrito los textos en las cámaras de las pirámides: reducir las consecuencias de un abandono del culto, una situación que la experiencia empírica les habría permitido reconocer ya en tumbas anteriores, incluidas las reales.

Tal vez porque la muerte truncó sus comentarios, Sethe no llegó a intentar, en la parte publicada, la adscripción de los himnos a algún género literario concreto, u ordenarlos de alguna manera de acuerdo a su contenido. En esos mismos años, Speleers lo intentaba en un capítulo del comentario a su propia traducción de los textos. Tal vez por falta de sistematización, o por haber intentado crear unos epígrafes

² Sethe, *Übersetzung...*, II, 142-143.



muy restringidos, la clasificación de los textos de este autor no ha tenido ninguna influencia en la bibliografía posterior. El *ramillete de imágenes de alto colorido* como define las referencias y descripciones míticas a las que aluden los textos, esconderían ideas relativas a unas características primarias y otras secundarias implícitas en ellos.

Sus características primarias³ serían las de ser:

1. textos religiosos / funerarios, pues ponen al monarca en relación continua y estrecha con las divinidades, al ser recitados en el curso de ceremonias cultuales por funcionarios de carrera y porque tienen como efecto condicionar el destino póstumo del muerto;
2. textos mágicos, pues su uso debía tener un resultado contrario a las leyes naturales, tal como las concebimos y porque los creyentes pensaban que podrían someter a las fuerzas ocultas por la evocación de entidades que las encarnasen;
3. textos mitológicos, pues relatan (*sic*), bajo formas diversas, la vida e historia de las divinidades del panteón egipcio, que representan fuerzas cósmicas y cuyo papel es compartido por el difunto;
4. textos astronómicos / astrológicos, pues las divinidades que intervienen son celestes, es decir, lo son las constelaciones que las encarnan, cuyos movimientos serían interpretados con frecuencia en un sentido favorable al muerto y cuyo papel traduce una cierta ingerencia en la vida de los humanos;
5. textos históricos, ya que algunos recuerdan acontecimientos sucedidos al comienzo de la historia -ni siquiera la califica de egipcia- y que han sido primero atribuidos a los dioses antes de ser imputados al rey difunto.

El propio desarrollo de esta tesis pondrá de manifiesto puntos de vista distintos a los de Speleers o que al menos matizan su forma de redacción, que aquí se ha transcrito respetando la original, de manera que no es necesario hacer una crítica de su forma de entender estos temas. En cuanto a las características secundarias de los textos, resultan mucho menos sistemáticas y más sujetas a la revisión. Sin entrar en los detalles, que él tampoco desarrolla en muchos casos, en los TP se incluirían textos poéticos -pues los redactores han usado una infinidad de recursos que derivan directamente de los recursos estilísticos de esta forma de expresión-, textos simbólicos,

³ Speleers, *Comment...*, 11-12.



porque ciertas imágenes o metáforas tienen un significado convencional que oculta, por ejemplo, acontecimientos históricos o mitológicos relacionados con el monarca difunto -coronas, conflictos políticos, la lucha entre Horus y Seth, etc.-, textos contradictorios, textos equívocos, textos aparentemente ridículos, textos incompletos, textos con errores y con corrupciones, otros que remontan a una época antigua y textos que son el fundamento y base de la literatura funeraria posterior⁴. Resulta evidente que esta segunda clasificación no clasifica nada, y que nos da algunas opiniones de Speleers sobre los textos, pero carece de todo fundamento mínimamente objetivo, por lo que no podía utilizarse como base para estudios posteriores. Esta carencia empezó a subsanarse tras la Segunda Guerra Mundial, con las aportaciones de varios egiptólogos alemanes. Éstos son por ahora los únicos que han enfocado el tratamiento del contenido textual de los TP teniendo en cuenta las consecuencias que su análisis puede tener en la comprensión global y el significado de los mismos, y en ellos nos vamos a centrar en este capítulo.

La clasificación de Mercer presenta los mismos inconvenientes que la de Speleers, pero en aquél resaltan más, al poder ser comparados con la sistematización que ya había publicado por entonces Schott: resulta muy desigual, sin unidad interna en cada grupo, ni posibilidad de que sirva como base a un análisis posterior desde un punto de vista cronológico o de otro tipo. Además, recurre a variables de características diversas como elemento discriminatorio entre cada grupo, de manera que unos se basan en la teología -solar u osiriana- que los sustenta, otros en el género literario, otros en las referencias míticas o en acontecimientos históricos, mientras algunos rasgos muy evidentes están presentes en varios grupos. Además, no especifica qué Spr. pertenecen a cada caso, por lo que no hay forma de identificarlos con exactitud⁵.

⁴ Speleers, *Comment...*, 12.

⁵ Los siete grupos que establece Mercer, *Literary...*, 9-11, son:

1. ritual de la ofrenda funeraria, conectada con la reconstitución corporal y resurrección del monarca difunto; pero en la ofrenda incluye también las transformaciones en espíritu imperecedero -¿se refiere al *3h?*-, su viaje nocturno para nacer por el oriente, sus desplazamientos celestes y su vida como estrella imperecedera, la espiritualización de sus miembros y cuerpo, la aclamación por los dioses e incluso las fórmulas contra serpientes;
2. fórmulas mágicas para protegerlo contra todo daño que se relacionen con la restauración del cuerpo, mediante la reunión de sus miembros, la metempsicosis (sic), y todavía más oscuramente -resulta difícil diferenciar sus Spr. respecto a los del anterior grupo- textos para defenderlo de los seres



IV.1. Los géneros literarios

IV.1.1. Los cinco géneros de Siegfried Schott

En 1945, S. Schott publica su obra más importante dedicada al mito egipcio. La dificultad de su lengua ha limitado en parte su comprensión, pero a través de los trabajos posteriores de este autor y de otros investigadores alemanes inspirados por ella, ha ejercido una influencia permanente sobre los trabajos de mitología. En ella se muestra deudor de dos corrientes interpretativas acerca del origen de los mitos.

Por una parte, parece factible rastrear la huella de los estudios de lingüística comparada del s. XIX y en especial la influencia de Max Müller. En la formación de los mitos, éste distinguía tres fases: una primera temática, seguida de otra dialectal y una última mitopoética. Se trataba de un proceso paralelo al de creación de las palabras y en general del léxico. En éste se daba en primer lugar un nombre a un tema o fenómeno natural; después ese término se diversifica y se hace menos evidente su referente originario; por último se recrea de forma fantástica. En los mitos se puede suponer una evolución que pasa por la creación, en el lenguaje primitivo, de nombres para las acciones y los aspectos activos del mundo; luego tales nombres se personifican y por último aparecen tras esas denominaciones entidades míticas. En esta etapa final, mitopoética, es cuando se crea todo el repertorio mítico, en un proceso de fabulación en el que el hombre resulta más una víctima que un creador, extraviado por los malentendidos de la lengua.

-
- hostiles que puede encontrar en el más allá; las diferencias entre cielo y tierra quedan así abolidas, de manera que el monarca puede así vivir en ambos mundos al mismo tiempo;
3. ritual de culto funerario, de acuerdo con las creencias solares; resulta preferible olvidar sus alusiones al origen altoegipcio de las creencias osirianas contrapuestas;
 4. himnos religiosos a los dioses;
 5. fórmulas mágicas que identifican al rey muerto con diferentes divinidades y que conciernen básicamente a la relación con Osiris, con Re y a la unidad política de Egipto;
 6. oraciones y plegarias por el difunto; y
 7. textos relativos a la grandeza y poder del monarca en el cielo.

Otra segunda influencia sobre Schott es la escuela que interpreta los ritos como precedentes de los mitos y defiende que éstos son la reinterpretación de rituales preexistentes que tenían un funcionamiento autónomo. En el caso de la mitología egipcia se trataría de formalidades utilitarias desprovistas de una justificación mítica.

En este contexto intelectual, realizó una distribución de los Spr. de los TP en cuatro géneros literarios. Su base fueron tanto el estilo de la escritura como las formas de expresión lingüísticas⁶. Cada uno de ellos sería también testimonio de un momento de redacción diferente.

Los textos mágicos⁷ (por ejemplo, los Spr. 226-243 ó 276-299) quedaron excluidos de los géneros literarios presentes en los TP porque no se acomodaban a su proyecto de reconstruir las maneras en que se expresaba el mito egipcio, pero es esta exclusión la que les concede una singularidad en el pensamiento de Schott. Por otra parte tienen una unidad que no es tan evidente en los grupos de textos que él considera auténticos géneros. Se trata básicamente de conjuros contra serpientes, con cuya ayuda se rechaza la fuerza demoníaca del veneno. Han de proteger al difunto, que se halla en la tumba, de los reptiles que se alojan en la tierra. El sacerdote lector actúa en estas fórmulas como un mago que habla de sí mismo en 3ª persona y alude al animal con encantamientos que parecen construidas en un lenguaje semejante a la de los niños y muestran un peculiar modo de expresión que parece bruscos saltos de pensamiento.

“One snake is enveloped by another when is enveloped the toothless calf which came forth from the pasture. O earth, swallow up what went forth from you; O monster, lie down, crawl away! The Majesty of the Pelican has fallen into the water; O snake, turn round, for Re sees you”. (225a-226b; texto completo del Spr. 226, W)

* Los *textos dramáticos, dramatischen Texte*⁸, serían el grupo más antiguo. A ellos pertenecerían, significativamente, los textos con la ofrenda ritual y una serie de composiciones dispersas, en especial, las lamentaciones por el difunto (Spr. 628-632). La denominación de *dramáticos* remite a que la presentación de ofrendas así como fragmentos concretos del rito de culto, parecen cláusulas escénicas y a que en este

⁶ Schott, *Mythe...*, 28-29 y 53-54.

⁷ Schott, *Mythe...*, 30.

⁸ Schott, *Mythe...*, 30-36.



último actúan personas determinadas en el papel de dioses; así, el soberano reinante interviene como Horus y se dirige a su predecesor difunto con el nombre de Osiris. El conjunto de dioses que interviene en los textos dramáticos es muy reducido, pues no sólo faltan Re y Atum, sino que ni siquiera se ha formado la concepción misma de Enéada.

“O Osiris the King, take the Eye of Horus and absorb it into your mouth - the morning meal”. / “O Osiris the King, take the Eye of Horus, prevent him from trampling it - a *rw*-loaf”. / “O Osiris the King, take the Eye of Horus which he has pulled out - a *ith*-loaf”. / “O Osiris the King, take the Eye of Horus, for little is that which Seth has eaten of it - a jar of strong ale”. (60a-61a, texto completo de los Spr. 87-90, W y N)

“Rouse yourself, O King! Turn yourself about, O King! I am Nephthys, and have come that I may lay hold of you and give to you your heart for your body”. (1786a-b; texto completo del Spr. 628, N)

* Los *himnos con una fórmula de nombre*, *Hymnen mit der Namensformel*⁹, (por ejemplo, los Spr. 355-357 ó 364-374) son posteriores a los textos dramáticos, pues en ellos el círculo de dioses se ha ampliado con respecto al género anterior. Además de la Enéada como colegio divino, interviene también cada uno de sus componentes como individualidades, en especial Gueb y Nut y, sobre todo, Re. Cuando se mencionan los dos ojos se está hablando de las dos coronas. Están dirigidos principalmente a Osiris, es decir, al dios difunto, que es denominado como Osiris N. La fórmula *m rn.k...*, *en tu nombre de...*, puede abreviarse *m...*, *como...*, o ampliarse *m rn.k pw...*, *en este nombre tuyo de...* Los himnos están ligados estrechamente a los textos dramáticos, incluso si de su forma sólo ha permanecido el vocativo *tú*, pues los primeros trasladan los discursos de los dioses en los textos dramáticos a las narraciones mitológicas, que de esta manera recogerían los actos que originalmente tenían lugar en el culto (*cf.*, por ejemplo, 216a-b y 645c-d). En estos himnos no hablan los dioses, sino alguien que está fuera del círculo mítico; como orador interviene el sacerdote-lector, quien presenta y describe a Osiris los sucesos que él ya ha vivido antes en los textos dramáticos.

“O Osiris the King, Horus has caused the gods to join you and to be brotherly to you in your name of “*snwt*-shrines”. Go up to Horus, betake yourself to him, do not be far from him in your name of “Sky”. Horus has attached himself to you and he will never part from

⁹ Schott, *Mythe...*, 37-42.

you, for he has made you live. Run, receive his word and be pleased with it; listen to him, for it will not harm you. He has brought to you all the gods at once and there is none of them who will escape from him. Horus has attached himself to his children; join yourself with those of his body, for they have loved you. Horus has acted on behalf of his spirit in you so that you may be content in your name of "Contented Spirit". (645a-647d; texto completo del Spr. 370, T, P, M, N)

* Las *letanías*, *Litaneien*¹⁰, (Spr. 219, 587, 601, etc.) a las que considera el precedente de los textos teológicos y las enseñanzas divinas, se comenzarían a redactar coetáneamente a los himnos. Están construidas en forma estrófica y emplean, de un modo mucho más contundente, las fórmulas de composición presentes en éstos, como son la reduplicación y los esquemas de cuatro partes. El estrecho parentesco entre himnos y letanías es resaltado por la presencia en ambos tipos de textos de las fórmulas de nombre y de idénticas divinidades. Incluso se ha compuesto en forma de letanía algunos textos de lamentación, presentes también entre los himnos.

"O Atum, this one here is your son Osiris whom you have caused to be restored that he may live. If he lives, this King will live; if he does not die, this King will not die; if he is not destroyed, this King will not be destroyed; if he does not mourn, this King will not mourn; if he mourns, this King will mourn. / O Shu, this one here is your son Osiris whom you have caused to be restored that he may live ...". (167a-168a; comienzo del Spr. 219, que se continúa repitiendo la misma estrofa, con el único cambio de la divinidad -veintidós más- a la que va dirigida la letanía)

* El grupo más cuantioso de textos, las *transfiguraciones*, *Verklärungen*¹¹, debe de ser el de composición más tardía. Algunos adoptan la estructura de los himnos de fórmula de nombre, con la particularidad de presentar siempre la más extensa, y otros la de letanía. El rey mismo no limita sus apariciones a su aspecto como Osiris, sino que puede adoptar la forma que desee y que resulte más conveniente a la situación. En estos casos su nombre no va precedido por el epíteto Osiris. El círculo de dioses se amplía considerablemente, con una gran cantidad de divinidades que aparecen en estos textos por primera vez. Re asciende a divinidad principal y las referencias a los dos ojos aluden a sus dos barcas, del día y de la noche, no ya a las coronas reales. Originalmente se encontraban en 1ª ó 2ª persona, pero al copiarlos en

¹⁰ Schott, *Mythe...*, 42-46.

¹¹ Schott, *Mythe...*, 46-52. También podría traducirse como *glorificaciones*.



las pirámides fueron transformados, sustituyendo la 1ª persona del singular allí donde era posible y la 2ª en muchos casos por el nombre del rey o la 3ª persona. Así, Schott establece una segunda división en los textos de transfiguración, según si se dirigen a una 2ª persona mediante *tú* o si narran acontecimientos sucedidos a una 3ª persona. Estos últimos pueden a su vez subdividirse entre aquellos en los que habla Horus como hijo del difunto rey y a través de las alocuciones de aquél se transfigura el cadáver de éste, y aquellos en los que es el sacerdote-lector quien recita en 3ª persona y conciernen a la resurrección del monarca hacia el cielo. No se expone un ejemplo de este tipo, pues lo integran la casi totalidad de los TP, por lo que es fácil reconocerlos.

Esta clasificación de Schott, por su planteamiento más homogéneo de los criterios de diferenciación, por las implicaciones cronológicas que tiene su paulatina aparición de dioses y por el análisis que hace de las formas de expresión hablada y -en consecuencia- de redacción, ha tenido, y aún sigue teniendo, un gran peso en la investigación sobre los TP, a pesar de la base teórica en que fundamenta la preeminencia de los ritos.

IV.1.2. Winfried Barta: un único género literario, los *s3hw*

Winfried Barta rechaza los dos criterios de diferenciación de géneros en que se basa Schott, pues considera que ninguno de los dos ofrece una base que garantice una distinción clara. Por una parte, la forma del texto, pues estructuras idénticas pueden ser utilizadas en géneros diferentes; por ejemplo, la fórmula del nombre de los himnos se encuentra también en las letanías y transfiguraciones; las letanías pueden ser adoptadas como recurso de composición en los textos dramáticos y en las transfiguraciones; el ritual de ofrendas puede utilizar Spr. sin la forma de los textos dramáticos. En segundo lugar, el contenido del texto, es decir, la narración mítica, pues al transmitirse los mitos del modo fragmentado en que se hace, no pueden ser invocados como elemento de diferenciación de géneros, ya que tanto los diversos temas tratados como la extensión variable de los correspondientes grupos de dioses involucrados en cada uno, no permiten tanto diferenciar géneros textuales como, más bien, diversos niveles de desarrollo en el interior de un determinado género.

Forma y contenido, en consecuencia, no serían criterios válidos para establecer el carácter de estas composiciones. Barta afirma que no hay más que un único método para diferenciar sus posibles géneros textuales y es preguntarse por la función que se atribuía a cada composición, es decir por su finalidad en la situación en que eran empleados. Esto implicaría que diésemos prioridad a la perspectiva egipcia sobre los textos y sólo se aceptase lo que hubiera sido reconocido por ellos mismos. Este criterio tendría la ventaja de no implicar más mutaciones que la propia evolución del género.

Contra la opinión general, Barta considera que el conjunto de los TP tiene una finalidad, la de transfiguración del difunto, y que, en consecuencia, el conjunto de Spr. puede adscribirse a un único género textual, que él identifica mediante el término egipcio *s3hw*. Éste sería, en su opinión, el que ellos mismos le daban¹². Los cinco géneros de Schott no deberían ser vistos más que como diversas formas de composición (*Ausformungen*) y de niveles de evolución en un mismo tipo de textos. Los TP pertenecerían en su conjunto al mismo género que los CT¹³ y el LdM¹⁴, en los que el nombre aparece ya atestiguado. Como prueba, Barta aduce que hasta el I milenio, las diversas recopilaciones de textos funerarios incluyeron siempre composiciones documentadas ya en el corpus del Reino Antiguo.

El proceso de la transfiguración puede considerarse idéntico al misterio de la resurrección y a la divinización del difunto, al tiempo que resulta un requisito indispensable para la transformación en *3h* y la pervivencia como tal. Por tanto, y en esto radica la novedad de la hipótesis de Barta, la realización de este proceso parece quedar descrita a través de los textos dramáticos del ritual de ofrenda. En éste, además de libaciones y fumigaciones de incienso, tienen lugar las ceremonias mucho más significativas de la apertura de la boca y la ofrenda de alimentos. Se trata, por tanto, de un proceso en dos marcos temporales; por una parte en el momento del sepelio, cuando se provoca la resurrección tras la muerte corporal y con ella el paso de éste al otro mundo, y por otra en el servicio de atenciones de cada mañana, por las que se asegura a

¹² Barta, *Die Bedeutung...*, 62.

¹³ CT I; 19 b: *gd-mdw r(3)w nw s3hw m3^c-hrw m hrt-ntr*, título del Sp. 7 en el sarcófago M.C. 105.

¹⁴ Sus capítulos 1 y 17, que durante el Reino Nuevo encabezan indistintamente los papiros, mencionan en su título *comienzo de las transfiguraciones* y caracterizan como tales todos los textos que les siguen.



diario el renacimiento cíclico del difunto junto al dios sol, por el este, y más concretamente en el horizonte oriental¹⁵.

Por el contrario, los textos que Schott denomina *transfiguraciones*, que en todos los casos implican una identificación del difunto con los dioses, se centran en realidad en describir acciones diferentes al proceso de transfiguración. Son narraciones míticas completamente independientes al ritual. Ellas y el resto de los Spr. tenían que servir para confirmar la situación de *ꜥḥ* y con ella, el desarrollo de una existencia del difunto como resucitado para siempre¹⁶.

A esta finalidad sirven, en primer lugar, letanías e himnos con la fórmula del nombre, que repetidamente abordan el proceso de iluminación. Junto a otros temas tratan de la vida del difunto en el más allá, sobre todo del comportamiento del difunto hacia los dioses, entre los que se enfatiza especialmente la identificación del rey muerto con Osiris. Los himnos no sólo se refieren al monarca como Osiris sino que lo identifican con él, de manera que aquel ha de vivir todos los episodios del destino de éste, como si él mismo fuera el dios. Esto asegura y testimonia la divinidad del difunto.

En cuanto a los encantamientos mágicos, en ellos el recitador desencadena la acción de determinadas fórmulas mágicas en favor del difunto mediante las cuales éste pueda protegerse no sólo de las serpientes peligrosas que viven en el mundo subterráneo sino también, sobre todo, de cualquier enemigo imaginable del más allá. Pero paralelamente estos sortilegios cumplen también con el requisito de servir a la transfiguración, pues la integridad frente a las potencias hostiles actúa como condición imprescindible en la consecución y protección del status de *ꜥḥ* al mismo nivel que la identificación con los dioses.

Lo cuestionable en el planteamiento de Barta es su extremismo. Al unificar todos los géneros en uno sólo, en función a su finalidad, está diciendo una simple obviedad, es decir, que los egipcios entendían que todos los géneros que utilizaban para un único fin presentaban una característica común. Pero esto no implica que no pudieran utilizarse distintos tipos de géneros con esa finalidad. Lo importante es saber

¹⁵ Barta, *Die Bedeutung...*, 64.

¹⁶ Barta, *Die Bedeutung...*, 65.

cuáles son los que, en un momento determinado de la dinastía V, fueron elegidos. En consecuencia, Barta nos deja casi en el punto de partida. Su hipótesis de que los egipcios utilizaban para los TP la misma denominación que para los textos funerarios posteriores es muy interesante, pero esto no aclara qué tipo de géneros los componían, sobre todo teniendo en cuenta que éstos parecen presentar una mayor heterogeneidad que los corpora posteriores, en especial que el LdM, que comparado con los anteriores parece una composición unitaria. Además, su rechazo de los cuatro géneros de Schott no es tan contundente, y parece más bien que en algunos momentos los llega a admitir, pero a modo de subdivisiones de su único género principal.

Por último, la fragmentariedad que reconoce en los textos de transfiguración tiene una consecuencia metodológica. La mayoría representaría narraciones no rituales, míticas, que explicarían o confirmarían la iluminación del difunto y que no pueden ligarse a ningún ritual, incluso si su recitación pudiera haberse acompañado con fumigaciones o libaciones. Pero la narración no se hace como una historia continua, sino que sólo se cita fragmentariamente. En consecuencia, para descubrirlo, hay que reconstruir su estructura a partir de esas alusiones repartidas por los diferentes Spr. Éste es el mismo método que se ha empleado desde el siglo pasado para intentar reconocer los mitos egipcios. Evidentemente, en aquel momento la finalidad del trabajo se acababa en la reconstrucción del mito; en la actualidad intentamos además explicarlo, cada cual desde su perspectiva teórica, pero lo significativo es que no parece poder proponer ningún método más novedoso.

IV.1.3. Jürgen Osing: grupos homogéneos y ubicación

En el marco de un análisis de la ubicación de los textos de Unis en el interior de las cámaras funerarias, Osing ha establecido la existencia de tres grupos homogéneos de textos, el tercero de los cuales se divide a su vez en otros tres, fácilmente reconocibles por su contenido y el lugar que ocupan en la pirámide. En ningún momento el investigador alemán intenta identificar estos grupos de Spr. con géneros literarios, pero sin embargo presentan una cierta homogeneidad que los hace relativamente cercanos a la idea que expresó Schott. Para no verse obligado a darles un



nombre los ha denominado con letras, de manera que para saber de qué se compone cada grupo hay que recurrir a su definición completa: A, B y C/D/E.

A. Son los encantamientos contra serpientes y escorpiones¹⁷.

B. Se trata de los textos relacionados con el aprovisionamiento de ofrendas, que no comprenden sólo el panel de ofrendas, sino también los himnos que lo acompañan. Además de su contenido, claramente diferenciable, el conjunto presenta la característica, ausente en los demás grupos de Spr., de denominar al rey difunto tanto Unis como Osiris Unis¹⁸, un epíteto que las siguientes pirámides usarán con mucha mayor extensión.

C. Tiene como tema la existencia futura del monarca difunto, al aquí se alude con frecuencia como *3h* imperecedero¹⁹. El tema aparece esbozado desde sus primeras palabras, en el Spr. 213: "*O King, you have not departed dead, you have departed alive*" (134a). Los motivos principales que se desarrollan son:

el poder dominante del rey sobre vivos y muertos, sobre el Doble País en sus dos mitades específicas, sobre dioses y *3hw*;

la unificación del monarca con el dios solar Atum -en ocasiones denominado como Re-Atum-, que se expresa con la fórmula *en el abrazo de su padre, en el abrazo de Atum*; su participación en el recorrido solar o su existencia como estrella en el cielo nocturno;

la identificación de los órganos corporales del difunto con los específicos de otras divinidades -o el cuerpo se identifica con Atum y la cabeza con Anubis- se sitúa en las proximidades del sarcófago. Además, el largo Spr. 219 identifica al rey con Osiris y el Spr. 220 con Horus.

En 245-246, los Spr. que concluyen el grupo, si su adscripción es correcta -de lo que hay dudas-, el rey aparece como estrella del cielo.

Este grupo se localiza siempre en las proximidades del cadáver; en ningún caso se han situado sus Spr. en otro lugar de la pirámide, lo que ha de interpretarse como una disposición consciente.

¹⁷ Osing, Zur Disposition..., 132.

¹⁸ Osing, Zur Disposition..., 136.

¹⁹ Osing, Zur Disposition..., 140 y 141 para la ubicación.

D. Trata básicamente del ascenso del rey difunto al cielo, junto al dios Re²⁰. El tema se puede presentar en distintas formas desde la apropiación por el monarca de las funciones del dios solar, a su identificación con una divinidad muy ligada a Re, o el establecimiento de alguna otra relación con el dios. Otros muchos tratan su ascenso al cielo, llegada e instalación por la fuerza en él sin una relación explícita con Re, o bien le muestran como señor poderoso bajo los dioses -Himno caníbal-, convertido en estrella o en rayos. Son muy escasas tanto las identificaciones con Osiris, como con Horus, o las apariciones de Atum que revistan cierta importancia.

Si estos Spr., relativamente variados, pueden entenderse como un grupo homogéneo es por el tema dominante del ascenso al cielo y en él, ante todo, junto a Re. La separación respecto a C se basa en dos diferencias básicas: en D no aparecen las divinizaciónes de los miembros del cuerpo del rey; la manifestación del dios solar con la que el monarca desea unificarse en el cielo es siempre Re en D, mientras que en C es Atum o Re-Atum. A pesar de la frecuencia con que se alude a estos dioses, la distribución de sus apariciones en una u otra sala testimonia una elección muy consciente de los textos. Además, esta ubicación sugiere un comportamiento complementario siguiendo un eje W-E: cada una de las dos formas de manifestación del dios solar se corresponde o con F (Atum) o con A (Re). Estas diferencias permiten identificarlos como dos grupos separados y no como dos mitades separadas una de otra de un único grupo estrechamente ligado. Es además significativo que en las pirámides tardías se ha mantenido intacto el grupo C, pero apenas se han conservado Spr. del grupo D, y éstos sin conexión unos con otros.

E. Compuesto en Unis por los Spr. 313-321, en C²¹. Los primeros están relacionados con el paso de la puerta, posiblemente el vano mismo junto al que están copiados, mientras que los siguientes aluden a la aparición del rey ante los dioses en el cielo del día y de la noche, bajo la forma de potentes divinidades animales. La identificación con éstos se expresa mediante la fórmula *wnis pw...*, *Unis es...*, que sólo aparece en los textos de este lugar, y que diferencia de manera muy clara su redacción

²⁰ Osing, Zur Disposition..., 141.

²¹ Osing, Zur Disposition..., 142.



respecto a la de los grupos C y D, con los que comparte, sin embargo, el tema de la aparición del rey en el cielo.

En su clasificación de los textos, Osing no tiene en cuenta su origen. Las pirámides posteriores, aunque modificaron considerablemente el corpus de textos, mantuvieron la distinción entre los tres grupos temáticos principales, además de la ubicación de la primera de las series de A y el panel de ofrendas de B.

Tampoco el aspecto formal de la composición parece tener importancia como elemento de distinción. La forma de composición literaria de los textos no se tiene en cuenta en el seno de cada grupo, ya se trate de monótonas frases de enumeración de las ofrendas, letanías, pareados, textos en prosa u otra manera no identificable.

Las conclusiones de este trabajo son fundamentales. Su distribución se basa en los textos, no en hipótesis externas a éstos, por lo que es una base de la que han de partir todos los estudios posteriores. Llevadas hasta sus últimas consecuencias, o bien se han elegido los himnos en función a su ubicación o bien se han arreglado, con las referencias pertinentes a los dioses que corresponden. La conclusión sería que los Spr. se han redactado para el lugar que ocupan, en el momento anterior a ser tallados.

IV.2. Recursos métricos y estilísticos

Tan sólo S.A.B. Mercer ha intentado reconocer los valores literarios, es decir, aquellos producidos mediante recursos compositivos, desde la métrica a las características más subjetivas de estilo como paralelismos, metonimias, metáforas, aliteraciones, figuras retóricas, imágenes poéticas, etc. Y, sin embargo, todos los investigadores que aluden a este tema, afirman la presencia de estos recursos compositivos. Un inconveniente que tiene el estudio de Mercer es que no establece características generales, sino que va desgranando hallazgos, que ejemplifica con un texto traducido, pero no llegamos a conocer en ningún momento hasta qué punto esa figura o característica se encuentra presente sólo en ese Spr. concreto o en el conjunto, y en este caso, en qué proporción.

No se ha realizado ningún análisis sobre la métrica en los TP. De hecho, los estudios de métrica en la literatura egipcia han alcanzado por ahora un nivel muy limitado, pero aún así con una cierta importancia, si tenemos en cuenta que los filólogos se encuentran con el enorme inconveniente de que la escritura carece de vocales, y por tanto, imposibilitados de reconocer la posible existencia de pies métricos o rimas. Por la repetición de versos a modo de estribillo se ha podido llegar a definir que algunos Spr. se presentan en forma de pareados (Spr. 539), y que otros, los que Schott denominó letanías, también se han compuesto con distintas formas de versificación y ésta es la forma en que se presentan en algunas traducciones, reconociendo que otros textos podrían ser susceptibles de una presentación semejante.

Una característica *general* sería el ritmo, aunque no da una explicación de qué tipos son los que se manifiestan. De hecho, parece confundir ritmo con tipo de estrofa, de manera que señala, por ejemplo, que el Spr. 262 está compuesto por *seis estanzas o versos de tres líneas cada una, en las que la semejanza en los detalles es significativa*, es decir, que presenta seis tercetos con versos muy similares. No obstante, también dice detectar la presencia de líneas agrupadas en dos, tres o cuatro, sin que formen estrofas (Spr. 258, 310a-d). Éstas pueden ir desde dos versos hasta ocho²²; lo que no explica en ningún momento es cómo divide los versos y dónde sabe que empieza uno nuevo, salvo si él ha concebido como versos las divisiones en líneas de Sethe. Los TP no presentan ninguna marca de separación, como los puntos rojos de los papiros ramésidas, de manera que no se dispone de ningún apoyo externo que sirva de base para su identificación.

Las letanías serían una de las composiciones más características de los TP. Por su comentario al Spr. 576, se puede suponer que él considera que la forma se define porque cada estrofa termina en un mismo verso, que actúa así de estribillo²³. Aunque imitando esa estructura también hay Spr. en que el contenido va aumentando en intensidad para alcanzar un climax final.

²² Mercer, *Literary...*, 100-104.

²³ Mercer, *Literary...*, 88.



Por último, también reconoce numerosos *poemas* entre los textos, como el Spr. 273/274, el Himno caníbal, o el Spr. 670, un extenso himno a Osiris y a su resurrección.

Por el contrario, y aquí como en todo momento Mercer toma como referencia la literatura veterotestamentaria, en los TP no hay lírica pura; apenas se encuentra ninguna composición en que el autor exprese sus propias alegrías o tristezas, sus cuidados, sus quejas y tampoco manifiesta en ninguna obra un fervor religioso semejante al de los salmos²⁴. Tan sólo algunos textos adoptan la forma de cánticos de triunfo (Spr. 577), o canciones de palacio (Spr. 576).

En cuanto a los recursos estilísticos desarrollados por los escribas que compusieron estos textos, el paralelismo es tal vez el más evidente y el que se ha utilizado con más frecuencia, más variantes y más riqueza expresiva. Puede aparecer como simple repetición, similar al *parallelismus membrorum* de la lírica oriental, o como simetría. En este caso se puede utilizar con dos o cuatro versos, aa / bb / cc, abba, abab, o incluso entre las dos partes de dos versos. El paralelismo puede ser de identidad, antitético, de analogía, de propósito o resultado, etc.

Además, los textos manifiestan el recurso muy frecuente a la paronomasia, es decir, a juegos de palabras, tanto fonéticos como de ideas e incluso de signos, de manera que para poder entenderla hay que ver y leer el texto original; si en cualquier obra literaria el texto original es fundamental, en la escritura jeroglífica es aún más importante²⁵. Otros juegos fonéticos como la onomatopeya o la aliteración tienen también cabida en estos Spr. Por el contrario, en la perspectiva de Mercer la metátesis, las elipses y, más significativo aún, la metáfora, no han merecido más que unas líneas de comentario, lo que indica la diferencia en la interpretación de estos textos y en general de la literatura egipcia entre este autor y la generación actual. Frente a su olvido de estas figuras de expresión, en esta tesis se va defender que la visión del universo, que ocupa una parte importante de las referencias en los textos, es toda ella una metáfora.

²⁴ Mercer, *Literary...*, 93.

²⁵ Mercer dedica un buen espacio a recoger con detalle esos juegos, en testimonio a la importancia que le daban los escribas egipcios. *Literary...*, 104-109.

CAPÍTULO V

CRONOLOGÍA Y COMPOSICIÓN

DE LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

Si bien no hay duda respecto a la cronología de las pirámides en que han aparecido los TP, pues incluyen el nombre de los reyes destinatarios, la fecha en que los himnos mismos fueron compuestos es mucho más problemática. Éstos no incluyen ninguna referencia a las circunstancias o el momento histórico concreto de la composición. Todos los investigadores están de acuerdo en que los textos pueden ser de una fecha diferente a la de su transcripción sobre las paredes de las pirámides. En lo que no hay consenso es en qué momento puede situarse esa redacción. Hasta el momento no se ha realizado ningún análisis detallado de este tema; los diversos autores que han aportado sus opiniones, las han expresado como comentarios marginales al cuerpo de los estudios que desarrollaban sobre otras cuestiones. En estas acotaciones, algunos se permiten observaciones generales que en ocasiones parecen más licencias cercanas al ensayo literario de ficción que hipótesis -pues no son aún otra cosa- razonadas de una documentación histórica:

“One is back (al leer los TP) at the beginning of almost everything in Egyptian religion. (...) One can look backwards to the early dynasties of the Old Kingdom and the Thinite period and beyond to the long vista of prehistory, and it stands to reason, as with any literary phenomenon, that their roots lie in the experience of their own and previous eras”¹.

En general, podemos establecer que la fecha de los Spr. no puede fijarse más que de manera aproximada, y su determinación es muy incierta, por no decir imposible en muchos casos. Ésta ha de basarse en una serie de criterios -alusiones históricas, referencias a la ideología y al pensamiento religioso, formas y usos gramaticales- que

¹ Griffiths, recensión de Barta, *Die Bedeutung...*, 115-116.

no son unívocos y resultan susceptibles de interpretaciones variadas. Además, como las referencias cronológicas no suelen aparecer más que como acotaciones marginales - salvo algunos análisis más explícitos en el estudio de textos concretos-, resulta difícil conocer la perspectiva interpretativa en que se sitúa el autor aludido, si no es por otras obras suyas paralelas, lo que es imprescindible para comprender por qué prefiere una fecha a otra. Del ordenamiento historiográfico que se ha realizado para este capítulo, se pueden establecer al menos dos marcos generales de referencia en los que de una u otra manera se mueven todos los autores, aunque la mayoría de ellos no hace una declaración previa e incluso muchos no parecen darse cuenta que al proponer una datación se están poniendo del lado de una corriente interpretativa, rechazando así implícitamente el segundo planteamiento.

V.1. El origen prehistórico de los *Textos de las pirámides*

H. Breasted publica en 1912 la primera obra de religión egipcia que hace un empleo extenso de la información extraída de los TP, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Este estudio es el punto de partida de todos los análisis interpretativos de estos textos, de manera que sus comentarios acerca de su fecha de composición han tenido un peso enorme en la crítica posterior.

Primero, en todas las pirámides habría alusiones a mitos anteriores al Reino Antiguo que no han llegado hasta nosotros. Breasted cita como ejemplos unas referencias a Spr., aunque no entiendo por qué éstas son más significativas que los varios centenares de alusiones míticas de las que carecemos de un contexto: un *encantamiento para el que asciende* y un *(encantamiento para) el que viaja* (1245d-e) o un *encantamiento del dios del natrón* y un *encantamiento del dios del incienso* (1251a-b). Él pretende que estas fórmulas mágicas pueden haber sido usadas en

ocasión de alguno de los incidentes de estos mitos desaparecidos. De cualquier manera, éstos existieron, aunque no se hayan conservado².

Mucho más importantes, al menos si juzgamos por su aceptación en las obras posteriores, están las alusiones a condiciones culturales anteriores a las de la civilización del Reino Antiguo. De ellas, Breasted escoge las tres que él considera más significativas³:

1. en las alocuciones al rey difunto para que resucite, se hace mención a la necesidad de que retire la arena de su cara o se limpie la tierra. Estas referencias datarían de una época en que los reyes serían enterrados en una tumba primitiva excavada en la arena del desierto;
2. las alocuciones en un contexto similar pero que mencionan los adobes que han de ser retirados para dejar un paso al rey en su ascenso. Se trata de párrafos que adquieren todo su sentido en una necrópolis real como la de Abidos durante las dinastías tinitas;
3. la imagen muy frecuente del rey atravesando las aguas celestiales en una balsa de caña, sólo puede contextualizarse en un momento muy primitivo, anterior a los barcos típicos de la civilización egipcia. Esa balsa recuerda al investigador norteamericano las que aún se usaban en Sudán en su época.

Por último, Breasted concede más espacio -e importancia- a las referencias políticas que permitirían situar claramente algunos de los TP en un momento concreto de la historia de Egipto⁴:

1. alusiones que pueden enmarcarse en los días previos a la consolidación de las primeras dinastías, cuando el norte y el sur luchaban por su supremacía, a finales del IV milenio a.e.: la diosa sicomoro es titulada como la que *ha puesto el temor a ella en el corazón de los reyes del Bajo Egipto, que viven en Buto* (1488b), es decir, un párrafo escrito desde la perspectiva del sur, hostil hacia el Delta; Horus es calificado como *el que golpea a las coronas rojas* (2037b); como sacerdote de Re en el más allá, el rey tiene una jarra de libación *que purifica la tierra meridional* (1179c); etc.;

² Breasted, *Development...*, 85. Se trata de una afirmación a la que muchos autores dudarían en adscribirse en estos momentos; cf., con una opinión diferente -sin que aluda a Breasted-, Baines, *Egyptian Myth...*

³ Breasted, *Development...*, 86.

⁴ Breasted, *Development...*, 86-87.

2. otros Spr. datarían de los días en que la unión se había culminado pero aún se mantenían las hostilidades, aunque los reyes meridionales ya mantenían el control del norte y el reino unido. Todos se escriben desde el punto de vista del Alto Egipto: *El rey Unis es el que ata los papiros con lirios; el rey Unis es el que reconcilia el Doble País, el rey Unis es el que une las Dos Tierras* (388a-b);
3. finalmente, algunos se compusieron en las fechas tardías del Reino Antiguo, como las fórmulas para proteger la pirámide, que evidentemente no pueden ser anteriores al desarrollo de esta forma de tumba en el monumento funerario real.

Sin embargo, este autor se da cuenta también de que en la comparación entre los textos de la pirámide más antigua y las más recientes -Merenré y Pepy II, pues en su época no se habían excavado todavía las pirámides de reinas- aparecen diferencias notables. Éstas le permiten argumentar la posibilidad de un proceso de edición en las copias más tardías. Esta perspectiva resulta coherente con su punto de vista evolutivo de la historia, que le hace asumir que los cambios en la sociedad no se detienen en ningún momento:

“The processes of thought and the development of custom and belief which brought them forth were going on until the last copy was produced”⁵.

El sistema parece derivar de la exégesis bíblica, lo que no resulta extraño si tenemos en cuenta los antecedentes personales de Breasted (*cf. infra*, VI.1.1). En el Antiguo Testamento también se identifican distintas escuelas -elohista, yahvista, deuteronomista-, y distintas épocas de redacción, a las que se puede atribuir un libro entero, pero en ocasiones su huella sólo se identifica en capítulos o en versículos.

Esta vía de interpretación fue retomada a continuación por diversos autores, el más importante de los cuales es K. Sethe. Antes incluso de su extenso comentario a los TP, ya había expresado una opinión semejante a la de Breasted, a la que él mismo aportó material inicial, en varios artículos anteriores al libro de éste.

En 1931 publica un libro de enorme impacto en la historiografía del predinástico egipcio. No es la experiencia arqueológica del autor la que potenció el reconocimiento a la obra, sino su prestigio como filólogo. Esto nos da una idea de la

⁵ Breasted, *Development...*, 87.

jerarquía de valores que primaba en la egiptología de entreguerras para la reconstrucción del pasado faraónico, incluso de aquél para el que no hay textos. En *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Sethe plantea que el hecho esencial de la prehistoria egipcia fue la formación, hacia el último cuarto del V milenio a.e., de un potente reino unificado, con Heliópolis como capital. Antes de esta unión, Egipto había estado dividido en dos reinos, uno en el norte y otro en el sur. La lucha entre ambos acabó con la victoria del Delta y su dios Horus.

El reino heliopolitano fue la gran época de la prehistoria egipcia, aquella en la que fue creada la teología, fue instituido el calendario, comenzó la instalación de nilómetros, se inició la explotación metódica del país y se precisó el papel de los dioses cósmicos. El honor de haber reconocido la ventaja, en un reino unificado, de una religión cósmica de carácter universal recae en el sacerdocio heliopolitano, que, consecuentemente, habría organizado su panteón en torno a la figura del dios solar⁶. También en esta época se habrían compuesto los TP, que se originarían, en su gran mayoría, en la prehistoria egipcia⁷.

Sólo después de la expansión de estas innovaciones por todo el país se produjo la sublevación del sur frente al reino benefactor, produciéndose de nuevo dos reinos, con capitales en Hieracópolis y Buto. La lucha entre ambos, como se reconoce en la paleta de Nármer, supondría la victoria final de los meridionales y la implantación del reino tinita que conocemos ya por otros documentos.

Los años que siguieron a esta publicación, los últimos de su vida, Sethe los dedicó a la redacción del monumental comentario a los TP que no llegó a concluir y que ha sido publicado póstumamente. Aunque en él no haya ningún capítulo dedicado específicamente al problema de la cronología, la información de la obra anterior sirve de marco histórico -mejor cabría decir historiográfico- que permite comprender las referencias a la fecha de composición de los Spr. que propone el autor.

Éste no plantea una fecha común para el conjunto de textos, sino que cada fórmula ha de ser analizada por sí misma. Los criterios que utilizó como indicio de su

⁶ Sethe, *Urgeschichte...*, 87-116.

⁷ Sethe, *Urgeschichte...*, 87.

cronología eran de dos tipos, por una parte las alusiones a la cultura material que resultaran anacrónicas a la fecha en que los textos fueron copiados en las pirámides, heredera del estudio de Breasted, y por otra su aportación más significativa al problema, que son los arcaísmos lingüísticos que identificarían un texto como más antiguo.

Estos criterios lingüísticos son poco numerosos. Los más significativos son: formas verbales raras o arcaicas; presencia de palabras que fueron reemplazadas por otras en las fases más recientes de la lengua y permiten identificar las primeras como arcaísmos *-iw* en lugar de *ii*, *venir-*; ausencia del sufijo de genitivo; ausencia de la *m* ante la predicación en las proposiciones de identidad; presencia de *kw* en lugar de *tw* como pronombre dependiente de 2ª pers. sing.

A partir de la contrastación de estos rasgos lingüísticos arcaicos, Sethe propone una fecha posible para cada texto. En unas ocasiones es todo el Spr. el que él considera antiguo, mientras que en otras sólo lo sería el párrafo en que se encuentra la rareza, incluido ya en una composición más reciente. De esta manera, los TP presentarían el estadio, a fines del Imperio Antiguo, de una tradición viva en la que podemos encontrar, sincrónicamente, todas sus etapas de formación, tanto entre los diferentes himnos como, en ocasiones, en una única composición en la que podrían rastrearse varios estratos cronológicos, desde referencias que únicamente se entienden en contextos muy arcaicos, a afirmaciones que han surgido en el seno de la justificación teológica de la realeza creada a iniciativa de las primeras cortes. La labor de quien pretendiera analizar en profundidad la cronología de los TP, consistiría en ir separando, como un arqueólogo de campo, esos diferentes niveles. Pero si el trabajo no se ha emprendido puede deberse a que hay serias dudas de que llegue a algún resultado satisfactorio por la forma en que esos distintos estratos están ya relacionados entre sí.

Esta hipótesis presupone un sistema de transmisión oral de los himnos en la etapa prehistórica, que se mantendría hasta el momento en que la escritura se desarrolló lo suficiente para poder transcribir -escribir- estas composiciones sobre un soporte permanente.

Los textos son de un estilo tan particular que sus características no pueden ser comparadas apropiadamente con composiciones literarias coetáneas de ningún otro tipo. Además, por la propia cronología de su copia, a fines del Reino Antiguo, tampoco hay una cantidad demasiado amplia de textos comparables ni del mismo ni de otro tipo. En consecuencia, resulta difícil adscribir las sutilezas de su lengua a una cronología o a una manera de componer específicas⁸. Incluso hoy, tras medio siglo de estudios comparativos entre los componentes del grupo lingüístico afroasiático, resulta muy difícil poder reconstruir algunas palabras de la lengua anterior a los primeros documentos escritos, y aún más el intentar atribuir una fecha concreta a una u otra de las estructuras del habla documentadas.

A pesar de estas dificultades, hay autores que siguen defendiendo que la lengua es arcaica. En las últimas décadas, y tras una tesis doctoral sobre el verbo en los TP, J.P. Allen propone que, cualquiera que fuera su fecha de composición original, ninguno de los textos supera, en su redacción definitiva, la dinastía V. Su argumentación se basa fundamentalmente en la ausencia de una estructura gramatical evolucionada muy concreta. Según Allen:

“Edel has noted within Old Egyptian (...) the apparent absence of the pseudo-verbal construction (with preposition plus infinitive) before Dynasty V. The Pyramid Texts belong to that earlier stage of the language. This can be said with some confidence because the body of Pyramid Texts is very large, and in all of the material published to date, there is not a single example of the pseudo-verbal construction in any form”⁹.

Esta afirmación termina por situar los análisis de arcaísmos lingüísticos en las antípodas de la hipótesis de Breasted de la que surgieron, pues éste planteaba una edición continua de los textos, que se manifestaría en las pirámides más tardías -lo que la publicación de las cámaras de reinas y del rey Ibi parece confirmar-, mientras que Allen los convierte en una creación cerrada en una época antigua, muy anterior al momento en que fueron copiados en las tumbas reales de las dinastías V-VIII.

⁸ Grapow consideraba plausible el recurso a las características lingüísticas diferentes si se usaban con prudencia. Por ejemplo, él rechaza como indicativo la presencia de *kw*. Grapow, *La publication...*, 228.

⁹ Allen, *Synthetic...*, 20.

V.2. Redacción en época histórica

Este segundo planteamiento no se opone directamente al primero, pues como se ha visto, ninguno de los autores mencionados en el párrafo anterior niega que la redacción continuara en época histórica, pero atribuyen a ésta una importancia menor en la constitución del corpus de texto que a su formación en época prehistórica.

Mercer, que escribió ya en los años cincuenta, puede servir de puente entre ambas maneras de enfocar el problema, aunque también podría verse como una postura acomodaticia de quien no desea definirse y prefiere quedar en una situación intermedia que no ofenda a ninguna de las posiciones:

“In keeping with all the evidence of predynastic and early dynastic texts, the majority of the texts, as found on the walls of the pyramids, were most likely written originally, or revised at some time, during the early dynastic period.¹⁰ (...) much of this literary material was in a form available to educated men, and from it the priests of the solar religion, with its headquarters at Heliopolis, built their theology of the sun-god, Re. And as we read these texts today, full of so much predynastic material, with so much repetition, so much duplication, we can realize what a long history of use and development they experienced before they were put into permanent form”¹¹.

El segundo modelo de cronología de los TP partió de la obra de varios autores que no analizaron este problema concreto sino la teología heliopolitana. Como estos textos son la manifestación más evidente y más antigua de esa construcción ideológica, la cronología que se proponga para los mitos heliopolitanos afecta también a aquéllos.

Esta segunda interpretación surge a partir de la crítica que H. Kees realiza a la reconstrucción que Sethe había propuesto de las vicisitudes políticas del Egipto prehistórico. En *Der Götterglaube im alten Ägypten*, defiende que el valle del Nilo no habría conocido nunca la unidad predinástica. En estas condiciones no sería factible una colonización del sur por el norte. Incluso al contrario, sería el Alto Egipto el que provocara la unificación. Esto es lo que se deduce de las representaciones del festival-*sed* que se han conservado en el templo de Niuserre y que reproducirían el ritual de las

¹⁰ Mercer, *Literary...*, 51.

¹¹ Mercer, *Literary...*, 53.

fiestas reales tinitas. Estas imágenes serían los documentos más antiguos que tenemos que se puedan poner en relación con la creación de la religión egipcia histórica, y tendrían por tanto mayor importancia para su estudio que los mitos y los TP, todos ellos posteriores. La hegemonía de la doctrina solar heliopolitana, que es la base de la hipótesis de Sethe, no debe situarse en el V milenio sino bajo el Reino Antiguo. Nacida a comienzos de éste, no habría alcanzado su apogeo hasta la dinastía V¹². Durante este periodo es cuando se escriben los TP, de manera que no es posible encontrar en ellos ninguna alusión explícita al clima religioso de la prehistoria.

Algo posterior es la obra *Mythe und Mythebildung im alten Ägypten*, en la que S. Schott estudia el proceso por el que se formaron los mitos egipcios. El autor desarrolla la idea de que hay varios modos en que se manifiesta esa creación. El primero es la atribución de un nombre a un dios. Los teónimos estarían en relación directa con los mitos, pues expresarían una mitología que hace imprescindible que el nombre del dios sea el que lleva; paralelamente, la nomenclatura divina se utilizaría para favorecer la introducción de nuevas divinidades en sustitución de las anteriores. El segundo modo es la humanización progresiva de los dioses, que no se pierde en la prehistoria de escasas fuentes para la mitología, sino que se manifiesta y hace visible a través de los textos de época histórica.

Su forma de explicar la construcción mítica heliopolitana se deriva de la hipótesis de Kees, y por tanto en abierto contraste con el planteamiento de Sethe. En consecuencia, no sería una postura política dominante anterior a los seguidores de Horus la que aseguró el éxito del sistema teológico de Heliópolis en Egipto, sino la riqueza ideológica de su mitología solar, su capacidad cosmológica en términos míticos. La fecha de esa situación no puede ser muy temprana, pues las creencias solares se desarrollarían en paralelo a su adopción como apoyo ideológico de la realeza a partir de las dinastías tinitas. Su cronología es también, por tanto, similar a la de Kees.

Teniendo en cuenta este trasfondo ideológico, podemos comprender la cronología que Schott propone para los géneros literarios en que él divide los TP. Cada

¹² Kees, *Der Götterglaube...*, 249.

uno de ellos presenta unas características particulares que permiten darles una fecha aproximada de composición, de las que el argumento básico es la paulatina aparición de determinadas divinidades, ausentes de los grupos precedentes.

Los *textos dramáticos* serían los más antiguos, pues se formarían, en su gran mayoría, a fines de la dinastía II o comienzos de la III; el conjunto de dioses es muy limitado, pues sólo intervienen Horus, como soberano reinante, y el rey difunto, al que se alude como Osiris.

Los *himnos con una fórmula de nombre* y las *letanías* deben de haber sido redactados durante la dinastía IV; en ellos aparece ya la Enéada, tanto en colegio como cada dios individual.

Por último, las *transfiguraciones*, el grupo de textos más numeroso, pueden atribuirse en su conjunto a la dinastía V; el propio nombre del género indica que el rey puede adoptar cualquier forma divina, además de un gran número de otros dioses que son citados en ellos por vez primera.

En consecuencia, todos los géneros se compondrían durante el Reino Antiguo, con un peso importante de la dinastía V. Schott atribuye una gran importancia a la nueva tipología del templo funerario, que aparece con Sahure. Ésta no manifestaría la evolución del tipo anterior -como quieren ver otros autores más cercanos a nuestro tiempo-, sino una transformación radical que reflejaría unos cambios paralelos en el ritual del enterramiento real. Entre estas novedades se incluirían los TP, que habrían sido redactados definitivamente a consecuencia de la transformación de las ceremonias que tendría lugar en el nuevo tipo de edificio¹³. El que un siglo separe esa redacción de la primera copia sobre las cámaras internas no parece incomodar al autor. Sólo los encantamientos contra serpientes, que él excluye de su clasificación de géneros, podrían ser anteriores a todos los demás textos.

Haber ligado la composición de los TP a la evolución de los mitos es tal vez la más importante de las aportaciones de Schott al tema que nos ocupa. Pero es un avance con inconveniente, pues uno de los temas más problemáticos en la investigación de la religión egipcia es el del alcance, definición y significado de su mitología. A diferencia

¹³ *Contra, cf. Arnold, Rituale...*, 1, n. 5.

de las de otras civilizaciones, conservadas a través de narraciones estructuradas, bien en forma literaria o bien de tradición oral, los mitos del antiguo Egipto no se conocen más que en redacciones tardías, de transmisión irregular, en versiones incompletas, y que no siempre son obra de los propios egipcios.

Leclant resume, en una reciente obra de divulgación, una duda expresada frecuentemente a propósito de la base teológica de los TP:

“Les sentences, telles qu’elles sont présentées sont-elles les membra disjecta de mythes ou de légendes déjà totalement élaborées ou au contraire sont-elles simplement les témoins de préoccupations partielles que les mythes auraient postérieurement englobés et développés?”¹⁴.

Los autores actuales tendrían respuestas opuestas a la pregunta de Leclant, si juzgamos por sus planteamientos a propósito de la mitología egipcia.

Jan Assmann sólo identifica, hasta el Reino Nuevo, *constelaciones* de dioses, agrupamientos de divinidades con una relación entre ellas, pero sin narraciones que sostuvieran la estructura. Sólo a partir de ese momento aparecerían *declaraciones míticas*, en las que incluye las escasas historias con protagonistas divinos que han llegado hasta nosotros, pero considerándolas literatura de entretenimiento y no mitos. Los ritos más antiguos, por tanto, se realizarían sin ninguna implicación mítica; en un segundo momento se desarrollaría un panteón que los sustentase y sólo en una tercera fase algunos mitos sancionarían determinadas ceremonias, en especial las ligadas a la magia¹⁵.

John Baines no acepta esa postura, pues aunque se ha documentado la existencia de pueblos sin mitos definidos, no se trata de sociedades complejas ni con un panteón tan amplio como el egipcio, cuyas distintas personalidades tenían que estar diferenciadas para mantener su individualidad. Su planteamiento -que, en mi opinión, permite una mejor comprensión no sólo del mito sino del modo de transmisión del pensamiento egipcio- es que existieron mitos, aunque su origen, sin duda muy antiguo, no puede fecharse por falta de documentación. Los convencionalismos culturales impedían su transmisión en forma escrita o pictórica, de manera que quedaron

¹⁴ Leclant, Les textes..., 65.

¹⁵ J. Assmann, Die Verborgenheit...

tangenciales¹⁶.

cosmos.

bien parece apropiado ligar la Enéada heliopolitana a la evolución paralela de la

¹⁶ J. Baines, *Egyptian Myth...*

realidad, no puede decirse lo mismo de los demás dioses. Muchos son de un origen anterior a su presencia en los TP, pues están documentados en las tumbas de los altos funcionarios del estado, de manera que si el argumento para la cronología de los himnos en que aparecen es su presencia, entonces éstos podrían datarse antes.

Una segunda objeción que puede hacerse a Schott es que no tiene en cuenta el proceso de edición continua de los textos. La cronología que propone para cada género parece cerrada, lo que produce la impresión de que los textos son obras terminadas, conservadas sin contaminación, una vez creadas, a través de los siglos. Sin embargo, esto es contrario a lo que conocemos de la literatura religiosa egipcia, que era copiada, pero también transformada, continuamente.

V.2.1. La mitología heliopolitana en el contexto religioso del Reino Antiguo

Para poder calibrar la importancia que tiene la introducción en los textos funerarios reales de la teología heliopolitana, tenemos que empezar por saber cómo eran las creencias religiosas y el culto a los dioses a fines del Reino Antiguo. Si, como es lógico, excluimos los TP, pues ellos son el elemento que deseamos comparar, nos encontramos con un problema de base, que es la falta de fuentes de información -o, tal vez con más precisión, la inexistencia de un estudio que las reúna e interprete-. Esta carencia es el origen probable de un segundo impedimento historiográfico para nuestro propósito, que es la inexistencia de obras sobre la evolución histórica de la religión egipcia, que podrían servirnos de apoyo a nuestra encuesta. Se han escritos numerosos tratados sobre la religiosidad egipcia analizada desde distintos temas con una perspectiva sincrónica: la concepción de la divinidad, el sacerdocio, los rituales, las creencias funerarias, etc., pero carecemos de una obra que aborde su evolución histórica desde una perspectiva moderna de la religión¹⁷.

¹⁷ La única importante que yo conozco es la de Breasted, *Development...*, que tiene ya casi un siglo. En ella, el Reino Antiguo se estudia básicamente desde la perspectiva de los TP.

Si excluimos los TP, la información que nos ha quedado del Reino Antiguo es muy escasa y de valor limitado. No se han conservado himnos a los dioses ni plegarias, no conocemos la arquitectura de sus templos urbanos -sólo los funerarios han sido bien estudiados-, salvo algunos provinciales, y aun así no estamos seguros de qué representatividad tienen sus restos (*cf. infra*, VIII.4.1) y en consecuencia desconocemos el ritual diario. Ningún documento, por último, nos informa acerca de cómo era sentida esa religiosidad por el conjunto de la población.

La única documentación extensa para abordar la religiosidad en el Reino Antiguo son los textos de las tumbas nobiliarias, y en estos obtenemos básicamente una información de dos tipos: los cargos sacerdotales que hubieran desempeñado los propietarios, identificados a través de su titulatura, y los nombres personales, que en Egipto incluyen un teónimo. Naturalmente, en las mastabas podemos obtener también otra información relacionada con las creencias sobre el más allá o con el mantenimiento de las capillas de culto funerario y sus fundaciones piadosas, pero ése no es el tema que aquí se intenta aclarar. A través de la combinación de esos dos tipos de fuentes, podemos hacernos una idea de la religiosidad del momento, pero con muchas limitaciones.

La información estará muy restringida geográficamente, pues la mayoría de los documentos procede de las necrópolis de Guiza y Saqqara; en consecuencia, podemos caer en el error de extender a todo el país la veneración por unas divinidades que tal vez se limitaron a la región menfita. Así, por ejemplo, el número de nombres personales formados a partir del nombre de Ptah es elevadísimo con respecto a cualquier otra divinidad, pero no hay que olvidar que éste es el dios de Menfis, y las conclusiones respecto a su importancia para el conjunto del Egipto antiguo deben tomarse con cautela.

Cronológicamente, las tumbas de la élite se hacen más numerosas según avanza el Reino Antiguo. Así, apenas disponemos de datos sobre la dinastía III, mientras que hay una cantidad más representativa a partir de la dinastía V, debido a la ampliación de las necesidades burocráticas del estado. Además, desde fines de esa dinastía los altos funcionarios provinciales se entierran en su lugar de destino, lo que permite desde ese momento un acercamiento a los cultos en provincias.

Por último, hemos de reconocer que esa información se circunscribe a un grupo muy concreto de la población, que puede considerarse representativo del conjunto sólo con grandes reservas. Paralelamente, el mayor número de sacerdotes a una determinada divinidad de la corte no puede considerarse definitorio de las creencias populares.

Sólo teniendo en cuenta estas precauciones podemos analizar la información que ha obtenido Begelsbacher en su encuesta por las tumbas privadas de las dinastías IV y V -no incluye las tumbas de la dinastía VI, lo que es un inconveniente para nuestra comparación, pues a ese momento pertenece la parte más amplia de los TP-. Esta tesis es el estudio más documentado y sistemático que se haya publicado sobre la religiosidad en el Reino Antiguo, excluyendo la justificación ideológica real y las creencias funerarias.

Ella establece una distinción entre *dioses grandes* y *dioses menores* en función a la frecuencia con que aparecen representados en sus distintos campos temáticos y criterios de clasificación. Entre aquellos que califica como grandes dioses del Reino Antiguo, el número de sus sacerdotes presenta una variación muy amplia, que va desde un centenar a Hathor, tanto masculinos como femeninos, a uno solo en el caso de Osiris. Los que aparecen con más frecuencia citados, según la importancia numérica de su sacerdocio, son¹⁸:

1. los que están ligados a la realeza: Hathor, Horus, Re, Neith, Maat, Osiris, Seth;
2. los relacionados con creencias funerarias: Anubis, Sokaris, Khentymentyu, de los que sólo el primero tiene un número de sacerdotes significativo; excepcionalmente, las fórmulas de ofrenda aparecen también dedicadas a divinidades distintas a las funerarias, como Maat, *zmit imntt*, Gueb, Ptah, Re o Sekhmet¹⁹;
3. otras divinidades, como Thot y Seshat, que están relacionados con la escritura y los archivos, por lo que es lógico que aparezcan en las tumbas de los funcionarios; Ptah, dios de los artesanos; Apis, Min, Khnum, que pueden tener en común una cierta

¹⁸ Begelsbacher, *Untersuchungen...*, tabla 1, 204-206.

¹⁹ Maat podría estar presente para asegurar el mantenimiento del orden en el más allá; *zmit imntt* es la divinización de la necrópolis; Gueb resulta sorprendente, pero puede relacionarse con el destacado papel que asume en los TP; la presencia de Ptah puede deberse a su creciente importancia a lo largo de la dinastía V; en cuanto a Sekhmet, se encuentra en la tumba de un sacerdote de su culto, lo que puede ser explicación satisfactoria para su presencia, igual que Re, un dios íntimamente ligado a la familia real, está en en la tumba de una esposa real. Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 256.

relación con la fecundidad; o Bastet, tal vez como hija de Re o ya desde el Reino Antiguo como protectora del hogar.

De cualquier manera, el significado de una divinidad para la comunidad no puede medirse sólo en función al número de sus sacerdotes. El ejemplo más evidente es el de Ptah, del que sólo se han atestiguado nueve *hmw-ntr* pero se incluye como partícula formativa en el nombre de casi doscientas personas.

Los títulos se pueden analizar desde un punto de vista social. La acumulación de honores puede ser significativa; así, un mismo personaje puede asumir cargos sacerdotales para los oficios de varias divinidades femeninas al mismo tiempo o unos tras otros. En la mayoría de los casos se trata de los únicos casos en que está documentado el sacerdocio de esas diosas, de forma que podemos suponer que no era un cargo que absorbiese todo el tiempo del funcionario, de donde podemos extraer conclusiones sobre la importancia de esas deidades. Los *hmw-ntr* de Re eran en su gran mayoría funcionarios medios, lo que resulta sorprendente si nos atenemos a la importancia dinástica del dios.

El uso como fuente de información religiosa de los nombres personales teóforos se basa en que éstos tienen un profundo significado religioso. El padre los elige en el nacimiento de sus hijos para manifestar su veneración por esa divinidad y para colocar a los niños bajo su protección. Cuanto más frecuente es la aparición de una deidad en los nombres, más fuerte ha de ser su importancia e implantación social en ese momento. Todos los grandes dioses de la clasificación de Begelsbacher son utilizados en los antropónimos, de forma que podemos suponer que todos tuvieron un significado individual determinado, además de algunos que ella clasifica como *menores*²⁰. El sexo de la divinidad no parece suponer una limitación a la hora de utilizarlo; hay hombres con su nombre formado a partir del de una diosa y mujeres llamadas a partir del de un dios. Tan sólo *Nbty*, muy frecuente, parece ser un teónimo limitado a mujeres, pues lo son todas las personas documentadas.

²⁰ La lista completa por frecuencia, excluyendo aquellos dioses menores documentados sólo una vez, es: Ptah (180), Re (111), Hathor (34), Khnum (29), Maat (24), *Nbty* (17), Horus (15), Min (12), Anubis (10), Apis (6), Sokaris (6), Iunu y Ba (5), Sobek (4), Bastet, Ihi y Tchenenty (3), Seshat, Anty, Khenty-Khety, Sekhmet y Sed (2), Neith, Osiris, Seth y Thot (1). Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 258-259.

Si se juzga por los nombres personales, Ptah sería la deidad más popular en la dinastía V. No obstante, ha de recordarse que él es el dios de los artesanos, y los nombres están atestiguados no sólo entre los propietarios de las tumbas, sino también en los personajes representados en las escenas de los relieves en las mastabas, que son con frecuencia individualizados mediante su nombre; como se trata de especialistas realizando algún objeto para el ajuar del difunto, no es extraño que su nombre recuerde el trabajo que desempeña -por la herencia de los cargos, es posible que ya lo fuera el padre, pues es la familia quien elige el nombre-. El siguiente dios preferido para los nombres es Re, lo que no es extraño, teniendo en cuenta que lo es también para los miembros de la familia real. Los altos funcionarios adoptarían pronto esa costumbre, que terminaría por extenderse al resto de la población. Por el contrario, el nombre de Hathor, también muy habitual, se documenta fundamentalmente en familiares de sacerdotes y sacerdotisas de la diosa, por lo que es menos concluyente para determinar su popularidad.

Si comparamos las divinidades documentadas en esas tumbas particulares con las citadas en los TP, encontramos una situación que es, *a priori*, inesperada. Si bien todos los grandes dioses y buen número de los menores son citados en los himnos, la importancia que tienen en éstos es muy diferente. Algunas divinidades con un sacerdocio tan abundante y una presencia en los nombres personales tan frecuente como Hathor, Ptah, Min o Khnum apenas intervienen en los TP. Aún más llamativo es que ni siquiera lo son las diosas que favorecen a la realeza durante los primeros siglos del estado egipcio, como la ya mencionada Hathor, Neith o las Dos Señoras, Uadyet y Nekhbet. Su ausencia es aun más significativa si tenemos en cuenta que se trata de textos creados para el rey, y por lo tanto habríamos esperado encontrar a las divinidades protectoras tradicionales. Los dioses que aparecen con más frecuencia en los TP pueden agruparse en varios campos temáticos.

Los más importantes, los verdaderos protagonistas de los himnos junto al rey, son los dioses de la Enéada heliopolitana²¹. Ellos son los que protegen, auxilian,

²¹ Es decir, las tres formas del dios creador, Kheper, Re y Atum, las cuatro generaciones de parejas, Shu, Tefnut, Gueb, Nut, Osiris, Isis, Seth y Neftis, Horus en sus distintas advocaciones, Thot, al que se

reciben o promueven cualquier acción por el monarca difunto al que se dedican los textos. Su presencia es absoluta. Las demás divinidades egipcias del momento son aludidas en un himno u otro, en ocasiones pueden tener cierta relevancia, pero no hay comparación posible con la omnipresencia de los heliopolitanos. Sus intervenciones no tienen aspecto de estar impuestas en un marco preexistente. Por el contrario, actúan según la personalidad que les vamos a conocer a lo largo de la historia egipcia -sin algunos matices que fueron adquiriendo paulatinamente-, de forma que los himnos en que aparecen como divinidades principales se compusieron teniéndolos en cuenta, así como sus distintas personalidades.

El segundo grupo de dioses que aparece con frecuencia, aunque mucho menor que el anterior, es el de las divinidades funerarias²². El hecho no necesita mayor explicación, pues los TP son los himnos de las cámaras en que se deposita un difunto, por lo que es perfectamente lógico que estas deidades se ocupen de los cuidados del cuerpo, la resurrección, o la conducción del rey. Lo que sí resulta significativo es que se trata de los mismos dioses que son mencionados en los monumentos privados.

Un tercer grupo significativo es el de las divinidades que personifican alguna parte del universo, ligadas con frecuencia al destino del rey difunto en el más allá. Así, Nun, Aker, las propias divinidades de la Enéada que cumplen esa función -Shu, Tefnut, Gueb y Nut- y los asterismos celestes divinizados, *spdt* (Sirio), *s3h* (Orión), *ntr-dw3w* (el Lucero del Alba) y *mnit-wrt* (la Pica de Amarre, una constelación circunpolar).

En los textos de protección frente a reptiles y otras criaturas terrestres, intervienen Selqet, la diosa escorpión y Nehebu-kau, un dios serpiente. No obstante, estas divinidades no aparecen en otro tipo de himnos, pues ya se ha visto que los encantamientos profilácticos forman un grupo aparte.

Si excluimos los dioses funerarios, que son los tradicionales y comunes con el resto de la población, las divinidades principales en los TP no aparecen en el resto de la

califica con frecuencia como el secretario de la Enéada, y ésta misma, personificada como una divinidad.

²² Junto a Osiris, que cumple la función de padre del rey sucesor y encarnación del propio difunto, aparece Anubis, y, con menor consideración, Upuaut, Mehentyirty, Khentyimentyu y Sokaris, además de los cuatro hijos de Horus, los genios funerarios Imsety, Hapy, Quebehsenuf y Duamutef.

documentación religiosa coetánea de la que disponemos. Esta circunstancia es aun más significativa si tenemos en cuenta que esa información procede de las tumbas de la elite cortesana, de lo que podemos deducir que las deidades invocadas conciernen exclusivamente al rey; ni siquiera el grupo privilegiado tenía acceso a ellas, al menos en un primer momento. La conclusión en relación con los TP es que se trata de composiciones creadas para uso exclusivo real. No sólo se han documentado únicamente en las tumbas de los reyes, sino que, posiblemente, el volumen principal de estos himnos no era utilizado en los funerales del grupo privilegiado, ni siquiera de manera oral²³. Si tenemos en cuenta que en las tumbas de los altos funcionarios habían empezado a aparecer las protectoras tradicionales de la realeza, la conexión especial del rey con las divinidades heliopolitanas significaba una manifestación más de su carácter excepcional frente al resto de la población. Su ausencia en el registro de títulos sacerdotales y sobre todo en el de nombres personales teóforos -sólo aparecen de Re, Osiris, Seth y Horus, es decir aquellos que conocemos desde periodos anteriores y que fueron incorporados al colegio heliopolitano- pone de manifiesto también la reciente incorporación de la Enéada a la teología real, pues por una parte supone que no hay, contruidos por el país, templos ni capillas dedicados a sus dioses y por otra que no ha calado aún en la veneración popular.

²³ Griffiths es de la opinión contraria. Considera que los textos se mantuvieron de manera oral hasta Unis, lo que haría factible que fueran recitados en los funerales de particulares, pues todos tendrían acceso a una liturgia que se mantenía por esa vía de transmisión; no obstante, los himnos en enterramientos no reales se limitarían a aquellos que protegen al difunto de los peligros del más allá, sin incluir ninguno de los que incumben a la relación del rey con Osiris. Griffiths, *The Origins...*, 127. Su error consiste en creer que como no aparecen en las pirámides, los textos no se conservarían por escrito, sin contar que los templos disponían de archivos y bibliotecas muy complejos en los que se guardaban con seguridad los himnos, lo que permitía su conservación sin que el conjunto de la población tuviera acceso a ellos.

V.3. Escepticismo postmoderno

En su conocido ensayo sobre la civilización egipcia, Kemp considera la cultura oficial del Reino Antiguo, la que ha llegado a través de sus monumentos y textos de corte, como una creación intelectual de unos pocos pensadores al servicio del estado²⁴. En consecuencia, se podría pensar que todo lo que conocemos es obra de esos creadores y coetáneo a ellos, pero ninguna civilización se crea desde la nada, de modo que hay que reconocer que la ideología menfita habrá filtrado una parte de la tradición. En el caso de los TP, ésta podrían reconocerse en algunas imágenes y divinidades que parecen responder a tradiciones mitológicas mal conocidas, en algunas ocasiones por una sola cita. Éstas habrían sido aceptadas, pues no chocaban con las recientes necesidades ideológicas del estado, pero no integradas y objeto de nuevos desarrollos en el imaginario patrocinado por las elites. Así, muchas terminan desapareciendo tras esta primera aparición.

En una reciente obra de divulgación, excepcional por el nivel de calidad del texto y de las imágenes que lo acompañan, S. Quirke se muestra escéptico respecto a la posibilidad de llegar a distinguir, en los TP, las composiciones antiguas de las más recientes. En su opinión, el estudio de la sintaxis puede dar algún resultado pero nuestro conocimiento de la lengua de estos textos está aún en un nivel muy precario, en particular porque a menudo asumen un aspecto arcaizante, con el empleo de una variedad lingüística tan apartada del lenguaje hablado como les era posible para incrementar el aura sagrada de la palabra recitada y escrita. Su conclusión es que por el momento, a efectos de análisis cronológico, más vale tomarlos como una unidad, tal como nos han llegado, aunque no se pierda de vista que su composición ha tenido que ser muy compleja y que implica además varios niveles de empleo del texto mismo²⁵.

²⁴ Kemp, *El Antiguo...*, capítulo 1.

²⁵ Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 51-52. No obstante, hay que reconocer que el problema planteado por la ausencia de la estructura lingüística sujeto + preposición + infinitivo sigue abierto. Podemos aceptar un deseo de no usar una forma verbal reciente para dar un cierto tono arcaico a la redacción. Pero ¿es factible plantearnos una vigilancia tan férrea de la lengua utilizada hasta el punto de que no aparezca ningún pasaje en que se emplee inadvertidamente la estructura reciente?

El primer nivel, sería la inclusión de textos, de forma bastante literal, que se utilizaron en situaciones muy variadas, distintas a la funeraria en que han sido encontrados, y no necesariamente en un contexto real:

los encantamientos contra animales peligrosos, en especial reptiles, escorpiones e insectos para proteger el cuerpo del difunto. En origen, podía ser que se usasen para proteger a los vivos de su picadura o para reforzar la aplicación de medicamentos cuando ya se había producido²⁶;

los himnos a los dioses; en ocasiones adoptan también la forma de letanías en las que el recitante amalgama toda una serie de divinidades en un sólo acto de veneración;

las letanías y los otros textos recitados en la presentación de las ofrendas de alimentos, que posiblemente formaban parte del ritual diario o de las celebraciones específicas de los días festivos²⁷.

El segundo nivel sería el uso de estos mismos textos -al menos una parte de ellos- además de algunos compuestos expresamente, en el momento de los rituales de enterramiento del rey. En ellos, el difunto divinizado es identificado con Osiris, mientras su hijo asume el papel de Horus y recita como tal una parte de los himnos. Éstos, a pesar de su origen heterogéneo, sufrían así una cierta unificación que nos resulta difícil medir, pero debía suponer alguna modificación previa del texto que permitiera su empleo, reforzando cada momento del proceso de momificación y las operaciones de conducción del catafalco real desde el valle hasta las cámaras funerarias. La entonación de himnos específicos en los funerales de los gobernantes sería seguramente una costumbre desde fines del IV milenio, pero sólo se han conservado desde el reinado de Unis. Según Griffiths, los textos salmodiados en estos funerales serían en parte los mismos que se usasen para los entierros de otras personas. Él se basa en el uso frecuente de la primera persona en los papiros a partir de los cuales se copiaban los TP en las cámaras reales, pues con frecuencia el lector que corregía los textos tuvo que añadir el nombre real sobre el signo que escribía el pronombre personal. Para Griffiths, este *yo* sería cualquiera que pudiera acceder a la labor de un sacerdote. Por la misma razón, la segunda persona del singular, que se usa

²⁶ Griffiths, *The Origins...*, 126. Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 56.

²⁷ Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 56.

frecuentemente en las alocuciones directas al difunto, sería cualquier persona muerta, mientras que los frecuentes *¡Oh Rey!* y *¡Oh, Osiris-Rey!*, se añadirían para hacer específica y exclusiva la referencia²⁸.

Por último, una tercera fase sería la inscripción de los textos pronunciados en los funerales reales, y seguramente otros más, compuestos o no para la ocasión y con finalidades diversas, en las cámaras funerarias.

En definitiva, lo que importaría saber no es el momento de la creación *original* de esas posibles y oscuras referencias a realidades arcaicas, sino por qué a fiens del Reino Antiguo seguían teniendo actualidad y estando vigentes para la sociedad.

Basta una revisión rápida de la publicación de Sethe para comprobar también que ninguna pirámide contiene exactamente el mismo conjunto de himnos y que muchos de los encontrados en las más tempranas no fueron reutilizados en las siguientes. No hay cambio en los temas, pero éstos se trataron de manera diferente en unas y otras pirámides, con formulaciones distintas y nuevas versiones de Spr. anteriores, lo que puede interpretarse como un proceso de reedición continua del corpus, que se renovaba de una manera significativa con cada nueva generación. Así, el Spr. 318 aparece en tres redacciones distintas sólo en las dos (sic) primeras pirámides; se trata de un texto de difícil comprensión, seguramente oscuro para los propios egipcios, tal vez por un estado defectuoso del papiro en que se conservaba, de manera que intentaron aclararlo mediante sucesivas reescrituras que tampoco consiguieron hacerlo más explícito.

Loprieno ha señalado la curiosa revisión de un texto que cambia en paralelo a la sociedad. Mientras que en la pirámide de Teti el Spr. 346 interpela a los matarifes, *sšmw*, que han de procurar el alimento al difunto real, en las posteriores de Merenré y Pepy II la alocución se hace a los *esclavos*, *hmw-ntr*, siguiendo la rápida evolución social que sufre Egipto a fines del III milenio a.e.²⁹

Entre una pirámide y otra puede comprobarse una cierta evolución temática. Así, mientras que el papel de Osiris en la de Unis no es especialmente destacado

²⁸ Griffiths, *The Origins...*, 126-127.

²⁹ Loprieno, *El esclavo*, 223.

respecto a los otros dioses heliopolitanos fundamentales e incluye muy pocas identificaciones del rey con el dios³⁰, en las pirámides posteriores esta identificación es constante. Faulkner considera que se osirianiza algún himno mediante la colocación en cabeza del texto o en su interior de párrafos que hagan referencia al dios³¹ y ya antes que él Breasted había postulado la osirianización de los himnos mediante el añadido del nombre del dios ante los cartuchos reales, un proceso mucho más evidente en las pirámides tardías que en las tempranas.

Aunque sin referirse en ningún momento a la fecha de composición de los TP, Osing expresa una opinión idéntica a la expresada en este apartado, al afirmar que el corpus de la dinastía VI -y las recensiones posteriores- con un volumen creciente de textos, tuvo que depender de la tradición que se había creado con la pirámide de Unis. Los textos de ésta fueron modificados mediante una acción simultánea de reducción y ampliación. Sólo en la primera los Spr. pudieron ser elegidos y ubicados con autonomía, pues no había una tradición precedente que obligara a respetar unas normas preestablecidas³².

V.4. Interpretaciones alternativas de algunos supuestos anacronismos

Como conclusión del capítulo, se va a proceder a analizar alguno de los ejemplos más frecuentes en el método de fechar los Spr. utilizando como referencia cronológica unos supuestos anacronismos presentes en el texto. La revisión se hará con la perspectiva expresada en el último párrafo, por la que los himnos han de tener un sentido, antes que nada, para la propia sociedad que los utilizó, es decir, la de fines del Reino Antiguo. En consecuencia, se propondrán otras hipótesis de explicación de los anacronismos que no impliquen retrasar su composición a la prehistoria egipcia.

³⁰ 62a, 134a, 167c y siguientes, 308a y 364a.

³¹ Así, el párrafo 721 que introduce el Spr. 412 es una interpolación en un discurso dirigido al difunto. Faulkner, *AEPT*, 136, Utt. 412, n.1

³² Osing, *Zur Disposition...*, 131-132.

V.4.1. Enterramiento en la tierra

Tal vez uno de los anacronismos que primero llamó la atención de los historiadores es la referencia a un enterramiento realizado directamente en la tierra. No son muy numerosos, y esa misma escasez los hacía más fáciles de atribuir a un lejano origen prehistórico. Se pensaba, así, que se habría conservado en la tradición oral, un himno recitado en los funerales de los reyes predinásticos, cuando serían depositados en el interior de pequeñas fosas cavadas en la tierra, cuya descripción se correspondía con las que se habían reconocido en las excavaciones de necrópolis prehistóricas, especialmente por parte de los arqueólogos británicos:

"The earth is hacked up by the hoe, the offering is presented, the earth of *Tbt* is presented, the two nomes of the god shout before [the King] when he goes down into the earth. O Geb, open your mouth for your son Osiris, for what is behind him belongs to food, what is before him belongs to the catch". (1394a-1395b, texto completo del Spr. 560, P y M)

La consecuencia de enterrar directamente en la tierra es que el cuerpo se mancha, por lo que las exhortaciones al rey para que resucite tienen buen cuidado de recordarle que se limpie, lo que es un anacronismo en el momento de escribirlo en las pirámides de las dinastías V-VIII. Frente a las referencias a inhumaciones en suelo, estas alusiones son muy frecuentes:

"Arise, remove your earth, shake off your dust, raise yourself, that you may travel in company with the spirits, for your wings are those of a falcon". (747b-748b)

Sin embargo, la datación prehistórica de estos himnos es muy problemática. Hay una serie de objeciones que pueden hacer dudar de su validez.

La primera es que presupone que los reyes egipcios predinásticos eran enterrados directamente en la tierra. Sin embargo, en términos arqueológicos, la única posibilidad de reconocer que la sociedad está asistiendo a un proceso de jerarquización radica en identificar tumbas con unos ajuares más ricos que los del resto de los enterramientos. Pero tan pronto como algunos individuos destacan por su capacidad de acumular riqueza, también la propia tumba se hace más importante. Estos personajes, a los que en términos sociales podríamos calificar de líderes o de miembros de un grupo

con un status diferente, no están ya inhumados en simples fosas excavadas directamente en la tierra. Para cuando la complejidad de la sociedad permite hablar de reyes y estado, las tumbas de estos líderes egipcios habían experimentado ya una larga evolución que las había diferenciado por completo de las simples fosas.

La única posibilidad de mantener la datación tradicional significaría aceptar que se habrían mantenido las oraciones del momento en que la sociedad no presentaba aún diferencias jerárquicas destacables y todos los miembros del grupo eran enterrados en tumbas similares, simples fosas en el subsuelo. Este planteamiento supondría también que los líderes, a pesar de su empeño en diferenciarse de los demás individuos de la sociedad a través de símbolos materiales de status -en el caso funerario, una tumba más compleja y un ajuar más rico-, no habrían potenciado la creación de himnos particulares para sus ceremonias funerarias. Esta circunstancia resulta inaceptable, pues uno de los principales modos que tienen los líderes para sustentarse en el poder es presentarse al grupo con un ritual especial que los sacralice, tanto a sí mismos como a los miembros de su familia, incluidos sus antepasados. En ese proceso, el abandono de las oraciones que se recitaban para el común de los individuos jugaría también un papel significativo.

No obstante, queda abierta otra posibilidad, relacionada con el primer nivel de uso de los TP propuesto por Quirke. Si en el corpus se han incluido textos no relacionados directamente con el entierro real, tal vez, aunque es difícil, podríamos pensar que se aceptaron también textos usados en un contexto funerario, pero no real.

En cuanto a la razón por la que el rey es exhortado a limpiar la tierra que cubre sus huesos, Labrousse ha propuesto recientemente una curiosa hipótesis. Él cree que se puede reconocer una cierta similitud entre el contenido textual de los TP y el significado formal del complejo funerario. Como ya se ha visto *supra*, II.2.2, las cámaras internas de las pirámides se construyen sobre una cimentación consistente en una gruesa capa de arena. ¿Alude a ésta, el Spr. 662 cuando pide al rey que retire la arena que cubre su rostro?³³

³³ Labrousse, *L'architecture...*, 1, 183.

V.4.2. Enterramiento en un recipiente

Una cuestión paralela tenemos con la referencia en el Spr. 294 a una resurrección tras el paso previo de salir de un recipiente o jarra, que podría ser interpretada como una modalidad de enterramiento:

“I have come forth from my *ḏnit*-jar after having spent the night in my *ḏnit*-jar, and I will appear in the morning. I have come forth from my *ḏnit*-jar, having spent the night in my *ḏnit*-jar and I will appear in the morning“. (437a-d)

La palabra con que se designa el contenedor es un hápax. Erman y Grapow lo documentan sólo en esta frase, definiéndolo como *tipo de jarra*³⁴, de manera que no es una ayuda para poder establecer qué tipo de recipiente es éste del que el difunto sale después de haber pasado en él la noche. El determinativo es una guía, pero tampoco definitiva; en este caso, la grafía fonética se complementa con un recipiente cerrado de base estable, paredes ovoides, cuello estrecho y borde abierto³⁵.

Si lo consideramos un tipo de urna funeraria, podríamos documentar casos de enterramiento en recipientes cerámicos en las necrópolis predinásticas.

La excavación de Ballas por Quibell produjo numerosos ejemplos, tanto en cista de arcilla como en grandes cuencos de cerámica. Sin embargo, los resultados de la memoria correspondiente son tomados por todos los investigadores con mucha precaución, entre otras razones porque esa campaña fue la primera en que se excavó un cementerio predinástico. El trabajo de campo no fue tan preciso como exigimos hoy para unos resultados fiables, en especial en esta localidad, que no fue controlada personalmente por Petrie. Además, ni siquiera se suponía entonces el alcance cronológico e histórico del yacimiento, por lo que las dataciones son muy aleatorias³⁶.

³⁴ Wb. V, 575, 11.

³⁵ El signo es similar a W22, ☉, aunque sin la partición central. La diferencia no es pequeña, pues al ser otro tipo de recipiente pierde el campo semántico *bebida* que tiene éste.

³⁶ Quibell recoge una modalidad de este tipo en varios enterramientos, como las tumbas 103, 143 - cámara meridional (podemos suponer que no es predinástica por su diseño arquitectónico), 212 (en la escalera), 260, 265 (se especifica que es un niño y que el material relacionado es del Reino Antiguo), 275, 365, 367, 446, 524 (vacía), 686. El comentario a la tumba 353 resulta sospechoso, pues dice contener cinco enterramientos en recipientes de cerámica, y en la lámina IV éstos se presentan como cuencos muy abiertos, lo que no parece un contenedor habitual; podría caber la posibilidad de que se trate de ofrendas animales, pues no señala nada respecto a los esqueletos encontrados. Petrie, *Naqada...*,

Un ejemplo muy conocido es UC 14856-7 (Museo Petrie, Londres), un enterramiento en dos grandes cuencos, uno como base y otro como tapa, encontrado en el asentamiento de Hamamia. No presentaba ningún ajuar asociado, aunque el cuerpo estaba vendado en un tejido de lino. Los arqueólogos lo han fechado de manera muy amplia entre el protodinástico y el Reino antiguo³⁷. De nuevo la ausencia de ajuar no permite una relación directa con el enterramiento de un líder o un jefe local, sino que es más bien indicativo de una situación social baja, en un momento en que la estructura social ya correspondía a la de un estado. En consecuencia, para este ejemplo vale el mismo comentario que se ha hecho para los enterramientos en tierra anteriores.

En época histórica la costumbre quedó reservada a niños³⁸, lo que tampoco puede relacionarse con los monarcas del país. Así lo han atestiguado de nuevo, con resultados fiables desde el punto de vista del trabajo de campo, las excavaciones de Adaima, un yacimiento con hábitat y varios cementerios al norte de Hieracópolis. Allí, la denominada necrópolis oriental, en el lecho de un uadi, ha producido ya una veintena de tumbas de una especificidad muy particular. Se trata de fosas excavadas en el limo, algunas con caja de arcilla cocida, aunque con más frecuencia en recipientes que pueden o bien contener al difunto o bien cubrirlo. Las ofrendas son muy escasas y la mayoría de los individuos no había llegado a la madurez. Además algunos habían sido objeto también de manipulaciones óseas, del tipo que se describirá más adelante, lo que da una idea de la complejidad de las prácticas funerarias que se practicaban también durante el periodo peor conocido de las dinastías tinitas³⁹.

4-7. Los enterramientos citados podrían ser de adulto, pues en la descripción de unas láminas posteriores Quibell señala que la tumba 169 contenía un niño y esto llamó su atención pues se trata de una circunstancia excepcional en la necrópolis. Petrie, *Naqada...*, 15.

³⁷ North Spur Burial 59. Brunton / Caton Thompson, *The Badarian...*, ..., pl. LXIX, 3-5.

³⁸ También enterrados de este modo en la Prehistoria. Murray, *Burials...*, 93, recoge cinco casos de niños enterrados en jarras junto a sus madres, sin especificar el yacimiento ni dar una referencia bibliográfica. Posiblemente, se está refiriendo a los cinco casos documentados por Petrie en Hawara -de cincuenta y un enterramientos infantiles excavados-. Éste describe la urna como *large pots for which a cover was provided either by a dish or a broken pot*. Además especifica que sólo uno de los niños, de unos diez meses, pues empezaban a salirle los dientes, estaba en la misma fosa que su madre; el resto eran enterramientos individuales. La disparidad con Murray puede deberse a un descuido de ésta. Petrie, *The Labyrinth...*, 5.

³⁹ Midant-Reynes/Boisson/Buchez/Crubezy/Hendryckx/Jallet, *Le site...*, 203.

Sin embargo, existe otra posibilidad de interpretar el párrafo con un sentido diferente, y coetáneo, en términos cronológicos, a las copias conservadas de los textos. Aunque con dudas, Faulkner prefiere ver en esta inmersión en la jarra-*dnit* una de las fases de la momificación⁴⁰. Si así lo aceptamos, no necesitamos retrasar la fecha de composición del pasaje -ni del Spr. en que se incluye- hasta el predinástico.

V.4.3. Descomposición del cadáver anterior a la momificación

En el siguiente apartado se verá que las tumbas de Naqada pueden presentar tratamientos del cuerpo muerto que preceden a los que se desarrollarían con la momificación, aunque no son mencionados como tal en los TP. Sin embargo, algunos párrafos hacen alusión a procesos de descomposición del cadáver que no pueden ser coetáneos a los textos, pues los reyes menfitas eran ya embalsamados de una forma relativamente perfeccionada -la presencia de cajas canópicas en el suelo de las cámaras funerarias así lo demuestra-. Así, hay algunos himnos en los que se resalta el olor nauseabundo:

“O you who trust in(?) the place where you are, how bad is your smell! How offensive is your smell! How great is your smell!”. (1790a-b, texto completo del Spr. 632, N)

Frente a una datación que retrotraiga su composición al momento en que aún no se practicaba la momificación, Faulkner ha propuesto otra interpretación del texto pareja a la del apartado anterior. Él opina que ésta es una recitación relacionada con el momento en que se iniciaba el proceso de embalsamar al difunto⁴¹. De esta forma, se puede evitar tener que retrotraer la fecha de composición hasta época prehistórica, pues los indicios seguros de momificación artificial más antiguos disponibles los proporciona un brazo guarnecido de adornos y envuelto en lino que ha aparecido en la tumba del rey Dyer, de la dinastía I, en Abidos⁴². Si se acepta la hipótesis de Faulkner,

⁴⁰ Faulkner, *AEPT*, 88, Utt. 294, n. 1.

⁴¹ Faulkner, *AEPT*, 262, Utt. 632, n.1.

⁴² En ese momento, de todas maneras, se debía de practicar un simple proceso de mantenimiento de los huesos en su lugar mediante vendajes, sin llegar a separar las vísceras. Lüscher, *Untersuchungen...*, 1.

se podría entender que el himno se refiere al proceso de la *w^cbt*, y que éste es el lugar en el que el rey puede confiar⁴³.

V.4.4. Enterramiento secundario

Las frases que han provocado una mayor reacción por parte de los historiadores son las alusiones a la necesidad por parte del rey de recomponer su cadáver antes de resucitar. Siguiendo los planteamientos de Breasted y Sethe, estas prácticas, completamente extrañas a la situación a fines del Reino Antiguo, en que la momia real es depositada en una pirámide, se han intentado relacionar con posibles ritos predinásticos de desmembramiento del difunto, lo que permitiría de nuevo considerar esos párrafos de los TP como anacronismos y, a partir de ellos, fechar en la prehistoria los Spr. que los incluyen. Pero también, y esto es un caso excepcional, los TP han sido utilizados, desde comienzos de nuestro siglo, para explicar unos descubrimientos mal comprendidos de las necrópolis predinásticos. Estos himnos y algunos párrafos aislados se han considerado el refrendo mítico de una serie de prácticas calificadas como desmembramiento ritual -y canibalismo, lo que se verá en el siguiente apartado- que se manifestarían en los himnos. En consecuencia, podríamos entonces situar la composición de esos textos en el mismo momento en que se fechan esos enterramientos.

“Oho! Oho! Raise yourself, O King; receive your head, collect your bones, gather your limbs together, throw off the earth from your flesh, receive your bread which does not grow mouldy and your beer which does not grow sour⁴⁴, and stand at the doors which keep out the plebs”. (654a-655b)

“May you have abundance of great herbs wherof the children of Geb had abundance, may your amputated parts be raised up, having power over the Bows”. (1018a-c)

⁴³ La hipótesis es válida sobre todo para poder dar sentido al Spr., que se entendería así como un himno a la tienda de embalsamamiento, pues si no, es difícil de reconocer cuál es la finalidad de un texto tan corto y elíptico.

⁴⁴ La parquedad de la ofrenda, pan y cerveza, contrasta con la variedad de alimentos que recibe el rey en su pirámide según estos mismos textos, pues la lista ocupa los primeros doscientos Spr. Éste puede ser otro argumento para corroborar el anacronismo de esa parte del himno.

“O Osiris the king, knit together [your] limbs, reassemble your members, set your heart in its place”. (1890-1891)

V.4.4.1. Conceptos de antropología funeraria

Para entender el tema creo que es imprescindible empezar por unas definiciones terminológicas. La bibliografía egiptológica tradicional desconocía la precisión a la que ha llegado en algunos aspectos la excavación arqueológica de enterramientos, a partir de los conceptos relacionados con el campo que la Nueva Arqueología denomina como *arqueología de la muerte*, y en especial con el método de trabajo de campo que se conoce como *antropología del terreno*.

* *Enterramiento secundario*. Es el término más importante para comprender el problema que aquí se analiza. Implica la existencia de unas ceremonias de enterramiento muy retrasadas respecto al momento de defunción del individuo. El cadáver es objeto de un tratamiento provisional, en general de larga duración, al término del cual los restos son recuperados. Durante el periodo de transición el muerto es considerado, normalmente, como ausente, hasta que sus huesos permiten reintegrarlo en la sociedad, pero ya como difunto.

Para designar el conjunto de actuaciones es preferible utilizar el término de *funerales en dos tiempos* o, mejor, *funerales diferidos*, para cubrir otros posibles actos intermedios. Enterramiento o inhumación secundaria designaría únicamente el depósito definitivo del cuerpo. Hablar de éste es afirmar implícitamente la existencia de otro lugar funerario temporal -que debería denominarse *inhumación primaria*, aunque esta denominación se emplea muchas veces y de manera errónea con el sentido de *enterramiento permanente* en contraposición al secundario- y de unas ceremonias fúnebres realizadas en una secuencia temporal muy larga. Al arqueólogo le resulta muy difícil establecer si el dispositivo sepulcral que está excavando es una inhumación de este tipo y le es aún más dificultoso documentar los funerales diferidos si no posee otro tipo de información complementaria a la arqueológica⁴⁵.

⁴⁵ Leclerc, La notion..., 16.

El enterramiento secundario significa un deseo de proceder a una fase de descarnamiento activo o pasivo del cadáver previo a su deposición permanente. Para documentar ese proceso se han propuesto diversos argumentos⁴⁶:

huellas de cortes en los huesos, que serían el testimonio de una descarnación activa del cuerpo. Sin embargo, se ha reconocido que las operaciones quirúrgicas e incluso el canibalismo pueden dejar estigmas similares;

carácter incompleto del esqueleto, bien por la elección voluntaria de determinados huesos para ser depositados en la sepultura definitiva o bien por un olvido, pérdida o destrucción de otros, en especial los más pequeños, en el lugar de descarnamiento o durante el traslado. Es imprescindible poder descartar con seguridad todo daño debido a un saqueo de la sepultura, a una conservación diferencial del esqueleto, es decir, que por razones tafonómicas se hubieran destruido sólo determinadas partes, o a una excavación imperfecta;

aparente desorden en la disposición de los restos si se compara con la anatomía humana; es necesario poder descartar cualquier *recomposición* posterior o disyunciones articulares.

El diagnóstico reposa sobre argumentos negativos que implican que no haya habido una intervención posterior no programada en el ritual, de ahí que la certeza sea muy rara. Además, es muy difícil -casi imposible- distinguir si nos encontramos ante un enterramiento secundario o ante una reducción de restos *in situ* posterior, es decir, ante el agrupamiento de los huesos de un individuo en el mismo espacio en que se efectuó el depósito inicial; también es casi irreconocible frente a una inhumación definitiva a la que se hubieran retirado algunos miembros que se considerasen significativos, en especial el cráneo. Como se verá más adelante, es importante reconocer las limitaciones que supone identificar un enterramiento secundario.

* *Desmembramiento* es el término que utilizan los egiptólogos para referirse a las prácticas que fueron documentadas en la excavación de Ballas y Naqada durante la campaña de 1894-1895. En la memoria correspondiente Quibell y Petrie hablan de cuerpos mutilados⁴⁷ y este último, además, de huesos rebañados (*scooped bones*)⁴⁸. El

⁴⁶ Duday / Courtaud / Crubezy / Sellier / Tillier, *L'Anthropologie...*, 43-44.

⁴⁷ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 9, 30-32, etc.

⁴⁸ Para describir los huesos de la tumba T5. Petrie / Quibell, *Naqada...*, 32.

sustantivo fue introducido en la bibliografía egiptológica por Wainwright en 1912 en el primer análisis de estos restos comparándolos con los TP. Sin embargo, no está bien utilizado, pues, literalmente, desmembrar es retirar algunos de los miembros, una práctica que creyó reconocer este autor, pero que pudo no haber sido realizada como tal; la pérdida de algunos restos de los esqueletos puede ser resultado de un ritual de enterramiento diferido y no de una mutilación activa.

* *Descarnar* es un término mucho más correcto para referirse al proceso que parece poder evidenciarse en algunas de las tumbas excavadas en Naqada. Sin embargo, tampoco debería utilizarse con el sentido genérico que se da al anterior. Como se ha visto en la primera definición, este proceso es sólo uno de los varios ritos que componen el conjunto de ceremonias de un enterramiento diferido -una de sus evidencias arqueológicas- por lo que no es correcto referirse al conjunto por una sola de sus partes. El uso de *desmembramiento* -aludiendo en realidad a la *descarnación*- ha dificultado reconocer que se debía buscar qué otros actos implicaba esta práctica y, sobre todo, qué significado podía tener el ceremonial completo.

* El *desligamiento* consiste en acelerar el proceso de separación de los miembros de forma mecánica mediante cortes con un instrumento afilado.

* *Reocupación de una tumba*. Su significado es evidente. No obstante, es oportuno señalarlo porque en buen número de los estudios suscitados por el problema del *canibalismo* egipcio se emplea de manera errónea el término *enterramientos secundarios* para indicar, simplemente, que la tumba se ha abierto en más de una ocasión para introducir nuevos cuerpos. Se trata sólo de recordar que este término -o un sinónimo verdadero- es el que se debe utilizar para aludir a esa actividad.

V.4.4.2. La información arqueológica

En el Egipto de fines del s. XIX, tan sólo W.M.F. Petrie creía que incluso una tumba robada, si era excavada apropiadamente, aportaba suficiente información como para justificar el tiempo empleado en ella. Durante el invierno de 1894-1895, él y sus colaboradores trabajaron en una serie de necrópolis situadas en el desierto al oeste de las ciudades de Naqada y Ballas. La campaña, un hito para la Egiptología por su

significado, fue la primera en la que se encontró contextualizado el material predinástico, aunque los propios arqueólogos no llegaron a saberlo hasta varios años más tarde, tras el estudio de otros yacimientos que permitieron situar los ajuares encontrados en el espacio cronológico que les corresponde⁴⁹. Esta precisión es importante para entender la fragilidad de una documentación obtenida en una excavación que tiene un enorme valor para su momento, pero que no reúne todas las garantías que se exige hoy al trabajo de campo para identificar un proceso ritual tan complejo como en el que en ella se sugiere. No obstante, Petrie enfatizó en sus comentarios las precauciones con las que se aseguraron que las ausencias de huesos no se debieran a desapariciones accidentales durante la propia excavación, así como aquellas tumbas que habían sido saqueadas en la antigüedad; la opinión por la que se inclinan ahora muchos autores es que el trabajo se hizo de manera mucho más precisa a como sugieren quienes no reconocen las conclusiones sorprendentes que se pueden inferir a través de él.

En la excavación de las necrópolis de Ballas -encargada a Quibell- y las tres de Naqada, así como en las de Abadiya, Hu⁵⁰, y Guerza⁵¹ -además de otras de Reino Antiguo inicial⁵²-, Petrie y sus ayudantes descubrieron que no todas las alteraciones en la disposición de los restos óseos habían de ser imputadas a saqueadores. En las memorias correspondientes, se describe enterramientos que presentaban variaciones respecto a la situación más habitual: individuo en posición contraída con todos sus huesos en conexión anatómica. Sin pretender abarcar la totalidad de posibilidades, estas anomalías podían oscilar entre enterramientos en los que el esqueleto fue depositado incompleto -sin cabeza o con otras ausencias, en especial antebrazos o manos; en algunos aparecía un recipiente de cerámica en su lugar-; individuos con un tratamiento diferencial del cráneo, en general depositado sobre un amontonamiento de piedras; inhumaciones con disposiciones irregulares del esqueleto, que ha perdido la

⁴⁹ Cuando Petrie publicó la necrópolis de Naqada, consideraba que ésta era el testimonio de una invasión que había traído un material distinto al egipcio, más arcaico, que debería fecharse en el Primer Periodo Intermedio, lo que, evidentemente, condicionó su interpretación. Petrie / Quibell, *Naqada...*, 61.

⁵⁰ Petrie / Mace, *Diospolis...*

⁵¹ Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*

⁵² Petrie / Griffith, *Deshasheh, 1897* y Petrie / Wainwright, *Meydum...*

conexión anatómica -algunas podrían deberse a la diagénesis pero en otros casos la distancia imposibilita esta justificación *natural*-; tumbas con huesos esparcidos. En algunas sepulturas hay incluso evidencias de fuego, aunque no de cremación⁵³. Algunos investigadores han calculado que su cifra no alcanza a un 10% del total de los enterramientos⁵⁴. Éstos son los que en estudios posteriores se convierten en testimonios de desmembramiento del cadáver.

El caso más extremo⁵⁵ y que más bibliografía ha provocado es el de algunas tumbas del cementerio T de Naqada. En un posible orden temporal, aquellas con anomalías más significativas son las siguientes:

T4⁵⁶. Es la de cronología segura más temprana en la necrópolis. Petrie la fecha en SD 41, pero Davis considera que su datación puede ser algo más amplia, 41-43⁵⁷. Contenía dos enterramientos separados, alterados por un tercero que destruyó las

⁵³ Como no puede abarcarse la totalidad de posibilidades, me limitaré a recoger el testimonio de Petrie para las necrópolis de Naqada, pues es la que presentó un mayor número de casos, por la densidad mucho más alta de enterramientos -más de 1900 en la parte principal, más de 130 en el cementerio B y unos 60 en el T- y fue bien excavada. En la descripción del yacimiento, el arqueólogo describe un alto número de tumbas en las que hay una disposición anormal del individuo. Sin embargo, en la explicación detallada que hace después de los enterramientos anómalos, recoge un porcentaje mucho menor, tal vez porque entre los primeros había muchos que pudieran ser producto de un saqueo, aunque él no lo diga explícitamente en la descripción. Los que aparecen en la segunda lista son, agrupados, los siguientes:

Tumbas en las que el esqueleto fue depositado incompleto: 37 -sin cabeza-, 227, 845 y 1377 -cráneo o cuello sustituidos por recipientes de cerámica-.

Tumbas con otras *mutilaciones* del cuerpo: 29, 32 y 42 -costillas-, 594 y 880 -huesos de piernas dispuestos en paralelo, mientras las pelvis se esparcieron alrededor-.

Tumbas con disposiciones irregulares del esqueleto: 263 -columna vertebral sobre los pies de un segundo individuo y cráneos en las esquinas-, 315 -cráneo y antebrazos en una esquina sobre los que se apoyaba un jarro-, 530 -cráneo girado-, 1105 -cráneo junto a las piernas-, 1505, B50 -cuello roto entre las vértebras cuarta y quinta-, B 107 -cráneo junto a los pies-.

Tumbas con huesos esparcidos: 28, 31, 62, 271.

Tumbas con un tratamiento diferencial del cráneo, en general depositado sobre un amontonamiento de piedras: 18, 29, 38, 54, 57, 541, 1827, 1828.

Tumbas que manifiestan prácticas ligadas a antebrazos y manos: 29, 236, 255, 315, 540, 541, 548, 712, 804, 878, B62.

⁵⁴ A comienzos de siglo, cuando se excavaba una necrópolis, la norma aceptada no exigía publicar más que una selección de los enterramientos. En el caso de Petrie ahora tenemos la suerte de haber recuperado los cuadernos de notas escritos durante la excavación, y que han empezado ya a ser utilizados en diferentes publicaciones, algo de lo que no disponemos para el resto de los trabajos arqueológicos de la época.

⁵⁵ En aquella primera excavación, estos casos impresionaron tanto a Petrie que éste consideró que serían costumbres de una raza invasora, que habría provocado el hundimiento de la estructura social del Reino Antiguo.

⁵⁶ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 18-19; Davis, *Cemetery...*, 21.

⁵⁷ Davis, *Cemetery...*, 18.

piernas de uno más antiguo. La tumba era grande, pero con ajuar escaso, salvo si éste se perdió en la reocupación última. Se recogieron cuatro cráneos y huesos de pelvis y fémures esparcidos por el suelo. Si suponemos que el enterramiento principal alto era de un hombre -aunque en el plano no se especifica sexo- había al menos dos individuos masculinos y otros femeninos.

T14⁵⁸. Es coetánea a T4, aunque fechada con menos seguridad. Petrie sugiere unas SD del 43 a 61, pero Davis no la lleva más tarde de la 48⁵⁹. Se considera que no había sido saqueada pues el ajuar se encontró aparentemente en buen orden. La disposición de los huesos resulta muy curiosa, pues los largos se colocaron en paralelo a huesos de bóvido y el cráneo apareció erguido sobre una pequeña zona despejada.

T5 es la mayor y más importante de las tumbas de Naqada IIc-d en este cementerio⁶⁰. Petrie la sitúa en SD 50 y Davis la retrasa hasta SD 53⁶¹. Aunque no presenta ningún signo de saqueo -como testimonia su rico ajuar-, los restos óseos aparecieron todos inconexos, apilados en pequeños montoncitos, con algunos huesos largos y costillas dispuestos *de una manera casi decorativa*, mientras otros quedaban esparcidos por el suelo. Había seis cráneos; uno tenía la cara destrozada; otro se colocó sobre un adobe a 16 pulgadas sobre el suelo de la tumba, con la mandíbula detrás; bajo un tercero, e introducidas en su interior, se encontraron algunas cuentas de piedra y fragmentos de malaquita; y, bajo otro, se halló una concha oval. No había vértebras en conexión con ninguno de los cráneos y es imposible determinar por el resto del material óseo si los seis individuos estaban completos. Al menos uno de ellos era masculino, pero pudo haber más mujeres que hombres. La característica más llamativa es que muchos de los huesos estaban rotos en sus extremos y algunos machacados y, según Petrie, con la médula rebañada en muchos de ellos⁶². No obstante, no podemos precisar si todos ellos eran humanos. El arqueólogo estaba seguro de que su disposición y estado no puede atribuirse a animales, sino que es producto de un complejo rito de enterramiento que incluiría la ingestión del cuerpo de, al menos, algunos difuntos. Como no menciona huellas de ningún tratamiento específico sobre los huesos -cocción, fuego directo-, salvo que fueron reducidos a astillas, habría que suponer que la carne -o

⁵⁸ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 20; Davis, *Cemetery...*, 22.

⁵⁹ Davis, *Cemetery...*, 19.

⁶⁰ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 19; Davis, *Cemetery...*, 23.

⁶¹ Davis, *Cemetery...*, 18.

⁶² Petrie / Quibell, *Naqada...*, 32.

la médula, que es lo que él especifica- fue ingerida cruda. El afecto a la persona del finado explicaría no sólo la retirada de antebrazos y manos sino también el consumo de la carne y la succión de la médula de los huesos previamente machacados, de manera que se asegurase así la transmisión de las cualidades del difunto a sus descendientes⁶³.

T16⁶⁴. Es la más temprana y mayor de las tumbas del último grupo cronológico. Aunque Petrie la data en SD 61, Davis la retrasa hasta 71-73. El cuerpo había sido depositado en posición fetal, con tres recipientes de piedra entre los brazos y por fuera de éstos, y con un colgante de concha junto a la cabeza. Pero los huesos de un individuo joven quedaban en una esquina de la tumba. Éste podría ser hijo del anterior.

T19. Petrie no propone ninguna fecha. Insiste en que no fue alterada, pero sólo los huesos bajos de la columna y las piernas estaban en conexión anatómica, mientras que el resto del esqueleto aparecía disperso, con los brazos cuidadosamente dispuestos en paralelo al muro meridional⁶⁵.

T42. Huesos clasificados en pequeños montículos según su tipo: piernas en la esquina NW, vértebras y algunas costillas en la NE y brazos en el centro⁶⁶.

La excavación de Guerza en 1910, cuando la perspectiva sobre los yacimientos predinásticos permitía conocer qué problemas de identificación de restos planteaban estas necrópolis, se realizó tomando las precauciones máximas. Se estudiaron 290 tumbas de las que 249 fueron consideradas intactas y sólo 39 como saqueadas o más tardías. No hay muestras de reutilización de las tumbas; todas son individuales excepto cuatro⁶⁷. Quedaba así descartada la posibilidad de un desbaratamiento del esqueleto preexistente debido a una apertura posterior de la tumba. La misma simplicidad de las fosas hace impensable su reutilización. El número representativo de casos y su reaparición en diferentes necrópolis es prueba de que no se trata de un error del equipo de Petrie.

Una buena parte de estos enterramientos se hizo en simples fosas excavadas en la arena. Tras colocar el cadáver, eran rellenadas de nuevo, lo que impediría cualquier

⁶³ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 33.

⁶⁴ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 20; Davis, *Cemetery...*, 24.

⁶⁵ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 20.

⁶⁶ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 20 y 32.

⁶⁷ 21 y 171 incluían a un adulto y a un niño, posiblemente madre e hijo, 143 a tres individuos y 110 a una mujer embarazada. Wainwright, en Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 5.

movimiento postdeposicional -aparte del diagenésico-, al carecer de un espacio vacío en el que pudieran desplazarse los huesos. Las disposiciones fantasiosas que se describen en algunas tumbas no pueden deberse, en ningún caso, a desplazamientos naturales, como tampoco las desapariciones de miembros. Por último, el hallazgo de recipientes de cerámica intactos en el lugar de los miembros perdidos argumenta en contra de la posibilidad de saqueos no identificados⁶⁸.

Por el contrario, el desarrollo de una cierta complejidad arquitectónica de las tumbas, con el cuerpo depositado en el fondo de un pozo techado con ramas, planchas, palmas o esteras, podría argumentarse con razón como causa de algunas anomalías. En el espacio vacío que forma la techumbre serían factibles algunos desplazamientos naturales y el hundimiento de la cubierta provocaría, además, inevitablemente, algunos movimientos de los huesos. Petrie no menciona si hay alguna relación entre enterramientos en fosa cubierta y anomalías deposicionales, pero Wainwright sí lo tiene en cuenta, de manera que señala que todos los casos indudables que él analiza no presentaban un techo⁶⁹.

Los restos óseos no han sido objeto de un estudio antropológico que intentara determinar si conservaban huellas de estos posibles ritos. Petrie llevó a Inglaterra al menos una parte de estos huesos, que se conservan en la Duckworth Collection de Cambridge. El estado de conservación de los cráneos es bueno, y aunque -sólo ellos- han sido objeto de análisis por diversos investigadores, ninguno señaló la existencia de huellas de actividad humana o animal sobre ellos. A la espera de futuros estudios sobre el resto de los esqueletos, las memorias de excavación siguen siendo la única base de la que disponemos⁷⁰. Hay que contar con el problema adicional de que en el Egipto de

⁶⁸ Petrie lo describe diciendo que una cerámica ocupa su lugar, pero esto implica un deseo de sustituir éste por aquella, que habría que analizar más detenidamente antes de poder mantenerla. Sin ese análisis, es mejor que consideremos simplemente que al cadáver le faltaban algunas partes en el momento de su deposición, y que alguno de los objetos del ajuar se hallaban donde debían encontrarse los miembros desaparecidos. Wright comenta cómo en la mitología griega, Pélope es descuartizado y pierde un hombro, comido por Deméter, y éste es sustituido por otro de marfil. Petrie, que seguramente conocía el mito, pudo verse influido por él en sus descripciones. Wright, *The Egyptian...*, 354. Cabría aún hacerse otra pregunta ¿sería factible que el saqueador engañara al muerto, colocando un objeto en sustitución de uno de sus miembros?

⁶⁹ Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 3.

⁷⁰ Comunicación personal de Ms. Corinne Duhig, a quien agradezco sinceramente su amabilidad al atender mis preguntas.

comienzos de siglo, al publicar una necrópolis, se seguía la norma de no describir más que una selección de los enterramientos. No obstante, se supone que los anómalos, por su excepcionalidad, serían mencionados mayoritariamente.

A partir de la excavación de Guerza, no vuelve a aparecer esta práctica en las memorias de excavación. Podría argumentarse que el círculo de Petrie trabajó, hasta la Primera Guerra Mundial, en las necrópolis predinásticas más extensas, y por tanto donde la posibilidad de encontrar estos tratamientos excepcionales del cadáver resultaba más factible; pero ellos no excavaron todo. Hay necrópolis tan significativas - y algunas bien excavadas- como las de Hieracómpolis, Naga ed-Der o Armant, donde no se ha documentado. ¿Estamos ante una ausencia real de testimonios o ante una diferente interpretación? Parece más probable que sea esta segunda posibilidad. Algunos trabajos de campo identificaron situaciones semejantes, pero en un ambiente de típica reacción frente a la generación anterior y de crítica a sus métodos de trabajo, la desconfianza se extendió a la validez de sus resultados. Esta opinión puede hacerse extensiva incluso a alguno de los alumnos de Petrie. Así, Brunton niega la evidencia descubierta en Badari, a pesar de los hallazgos en yacimientos neolíticos paralelos del Oriente Próximo:

“As at Badari there was no evidence of mutilation or dismemberment. The heads were sometimes displaced and occasionally missing, but this can be accounted for in other ways”⁷¹.

E.J. Baumgartel, colaboradora del Petrie Museum en el University College, no menciona ni una sola vez el problema de los enterramientos anómalos en su síntesis del predinástico egipcio a pesar de tratar con detenimiento la evolución de la arquitectura y las prácticas funerarias del periodo⁷².

Wright califica el fenómeno de los enterramientos anómalos como *child of its time*. Los restos se identificaron y comentaron en un ambiente intelectual propenso a estos descubrimientos, coincidiendo con la aplicación de los principios de la antropología cultural a los estudios de religión antigua, especialmente griega, por J.

⁷¹ Brunton, *Mostagedda...*, 61.

⁷² Baumgartel, *Predynastic...*, 463-497.

Harrison y el grupo de Cambridge⁷³. Aún en una conocida síntesis reciente, deudora del espíritu de esos años, todo el problema de los enterramientos anómalos es reducido a un error en la documentación de los hallazgos⁷⁴.

La primera excavación reciente que volvió a identificar una tumba con estos tratamientos excepcionales de los huesos fue, como en tantas otras cosas, la de Hieracópolis. La tumba 4 de la localidad 6 era una fosa oval pequeña poco profunda. Aunque sin ajuar, contenía la casi totalidad de los huesos mayores, en una disposición que manifestaba que habían sido atados con vendas de lino -quedaban algunos restos- después de que la carne se hubiera descompuesto o hubiera sido retirada intencionalmente. Cráneo con mandíbula, pelvis y huesos largos de las extremidades estaban completos, pero faltaba buena parte de las costillas, vértebras y huesos pequeños de manos y pies. El examen en laboratorio de los huesos largos reconoció la existencia de marcas que manifiestan la práctica de descarnación activa. Se trataba de un hombre robusto de menos de 25 años. Adams sugirió que serían los restos de un enterramiento amratiense encontrado cuando se excavó la enorme fosa para construir la tumba de piedra cercana, más reciente, reihumados. No obstante, la cronología es imprecisa, pues no contenía nada de ajuar⁷⁵. En la memoria de excavación se sugería que pudiera pertenecer a una de las dos cronologías atestiguadas en esa necrópolis, amratiense o protodinástico, pero otros estudios han anulado este hiato posteriormente, de manera que puede ser de cualquier momento del predinástico⁷⁶.

También en las actuales investigaciones en Adaima, ha reaparecido el tema. La excavación de las tumbas está siendo realizada por antropólogos. Éstos aplican métodos de campo que permiten reconocer la posición original de los restos y los posibles movimientos postdeposicionales de los cadáveres, por lo que el trabajo se está realizando con las máximas medidas de fiabilidad técnica disponibles en la actualidad.

⁷³ Wright, *The Egyptian...*, 347.

⁷⁴ "It is possible that the separation of the bones may have been due to the activities of tomb-robbers who left so little evidence of their means of entry into the tomb that it was overlooked by the excavators". Spencer, *Death...*, 43.

⁷⁵ Hoffman / Lupton / Adams, *Excavations...*, 53-54.

⁷⁶ Adams, *Elite...*, 14-15.

En los dos cementerios asociados al asentamiento, el equipo francés había excavado en 1994 más de doscientas tumbas de las que veinticinco estaban intactas. Dos tumbas individuales, sin ajuar, presentaban sus esqueletos sin cráneo. A diferencia de otros casos de la misma necrópolis, en que la causa podía ser el saqueo, en éstos no era posible, pues se conservaban inviolados. La arena que recubría los cuerpos fue también revisada con cuidado. La ausencia de cabeza sólo puede deberse a que fuera retirada antes de la deposición del cadáver en la fosa. Paralelamente, bajo el suelo de una de las cabañas, se descubrieron los restos de una estera que envolvía una cabeza humana, y en el campaña de 1996, ha aparecido el enterramiento de un cráneo⁷⁷. Además, los investigadores han sugerido que los cuerpos estarían ya descompuestos cuando fueron inhumados definitivamente, lo que ellos elevan a la categoría de una práctica de tratamiento de los muertos⁷⁸. Este descubrimiento no sólo viene a reabrir el debate sobre los enterramientos anómalos sino que en futuras campañas permitirá, tal vez, una visión más precisa, técnicamente, del problema⁷⁹.

V.4.4.3. Cronología, distribución geográfica y extensión social

No se ha realizado un análisis cronológico de estos enterramientos utilizando los conocimientos actuales de los materiales predinásticos. Un estudio antiguo de Murray sólo los reconoce a partir de Naqada I y en las fases siguientes del predinástico⁸⁰, es decir, en el calcolítico egipcio -aunque los casos negados por Brunton podrían llevar el fenómeno hasta el neolítico-. En cuanto a su desaparición, a

⁷⁷ En el informe preliminar de la campaña, se comenta que en esta misma necrópolis, fechada en las dinastías I y II, los huesos de algunos individuos -la mayoría inmaduros- han sido objeto de manipulaciones. Midant-Reynes / Boisson / Buchez / Crubezy / Hendrickx / Jallet, *Le site...*, 203 y 206-207.

⁷⁸ "...human intervention and the collecting of human bones from corpses totally decomposed in predynastic times in Upper Egypt". Midant-Reynes / Buchez / Crubezy / Janin, *The Predynastic...*, 96.

⁷⁹ Si tomamos como base el número de tumbas intactas excavadas en Adaima, parece que el porcentaje de aquellas que presentan anomalías en los restos es muy similar al propuesto para las excavaciones del grupo británico.

⁸⁰ Ella lo documenta en el Amratiense y en el Guenzeense, y menciona textualmente que no se ha identificado en el Badariense. Murray, *Burial...*, 87, 90 y 92-94.

partir de la dinastía I se inician los experimentos que conducirán hacia el desarrollo de la momificación y, con ella, la sustitución paulatina de estas prácticas.

Su distribución resulta significativa, pues las cuatro necrópolis con mayor número de casos se localizan a una distancia pequeña, aguas abajo de Tebas, además de Adaima y Hieracómpolis un poco al sur de esta ciudad. Se trata de la misma región en que surgieron las culturas predinásticas del Alto Egipto, y no parece arriesgado limitar las prácticas a éstas. Tan sólo Guerza está muy alejado, cerca de el-Fayum. No obstante, su aparición en este cementerio puede deberse a la expansión hacia el norte de la cultura meridional, ya sea ésta por migración de la población o por influencia cultural. En el Bajo Egipto no se ha identificado nada semejante, aunque en este ámbito los enterramientos siguen un patrón completamente diferente, tanto en la fase neolítica de Merimde como en los yacimientos calcolíticos de el-Omari y Maadi, que ya presentan una cierta influencia guerzeense, pero no la costumbre estudiada.

En cuanto a la situación social de los individuos que han sido objeto de ese tratamiento diferente, la postura más extendida, basada en las tumbas de adobe de la necrópolis T de Naqada y la riqueza de su ajuar, era que se trataba de prácticas reservadas a la elite económica y social. Sin embargo, éste es un punto de vista erróneo. Aunque la cronología de T ha sido objeto de valoraciones desafortunadas, Davis cree reconocer un cierto tradicionalismo en los ajuares; en concreto, habla de un retraso en incorporar determinadas novedades en la cerámica, como la de tipo D, la de decoración incisa o los recipientes ovales. Además, sus enterramientos llevan la dislocación del esqueleto hasta un extremo que no se conoce en otras tumbas más pequeñas, por lo que no parece descabellado considerarlo como un cementerio con un status especial, reservado para un grupo determinado que no se puede llegar a definir. Para Davis, estas personas habrían desempeñado obligaciones especiales en la comunidad y esto les habría hecho acreedores a unos ritos de enterramiento excepcionales⁸¹, pero no es un privilegio exclusivo de ellos. Por una parte, este cementerio no es el único de Naqada con riquezas, pues el análisis de esta autora ha

⁸¹ Davis, Cemetery..., 27. Sus obligaciones específicas les habrían proporcionado una riqueza y prestigio especiales, pero no eran los únicos en disfrutar ambos en la Naqada predinástica.

mostrado que las hay iguales y superiores en algunas tumbas coetáneas del núcleo principal⁸². Por otra parte, enterramientos anómalos en simples fosas y con un equipo funerario más pobre se han documentado en todos los yacimientos implicados; en Guerza, Wainwright especifica que no se detectó una diferencia significativa entre los ajuares de tumbas con anomalía o sin ella⁸³. En Adaima, los dos enterramientos documentados carecían de ajuar, lo que no es una situación homogénea al conjunto de la necrópolis, en la que una tumba presentaba una treintena de vasijas⁸⁴. Parece evidente, por tanto, que esta costumbre está presente en todos los grupos sociales representados en el registro arqueológico y no es, pues, distintiva de una elite social, como se argumentó durante mucho tiempo.

La necrópolis real de Abidos estaba muy saqueada desde la antigüedad y fue además tan mal excavada por el primer arqueólogo a quien se otorgó, que hoy resulta imposible determinar si se había procedido a algún tratamiento similar con los primeros reyes seguros del valle del Nilo. Esto habría sido un dato fundamental para poder ligar estas prácticas a los himnos funerarios con los que Wiedemann -y tras él muchos otros investigadores- las ha comparado y que, en su versión más antigua, eran exclusivos de la realeza.

V.4.4.4. La interpretación cultural y religiosa

El significado cultural o religioso de las prácticas que provocaron la aparición de los enterramientos anómalos ha sido revisado desde diversas perspectivas. Antes de iniciar un repaso historiográfico por las diversas interpretaciones que se ha dado del fenómeno, conviene resaltar su diversidad. Una variedad así no debería corresponderse a una única costumbre y de la misma manera que el resultado final es diverso, también

⁸² La tumba 1257 es más rica que T4, la mejor de T durante Naqada IIa-b. En la fase siguiente, T5 es la más rica del yacimiento, pero a partir de ese momento, los objetos de T se equiparan con los del resto de la necrópolis. Además, habría que tener en cuenta el cementerio B, con ajuares que pueden ser semejantes en riqueza, pero peor estudiados porque Petrie lo encontró ya saqueado. Davis, *Cemetery...*, 24-26.

⁸³ Wainwright, en Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 4.

⁸⁴ Midant-Reynes / Buchez / Crubezy / Janin, *The Predynastic...*, 96.

lo pueden ser los tratamientos que ha recibido el difunto y los propósitos por los que se hizo.

Petrie propone una interpretación funeraria de esas anomalías desde la primera memoria de excavación de Naqada y Ballas. Él consideraba que las disposiciones excepcionales del esqueleto y en especial las del cráneo eran testimonio de un ritual en el que la cabeza sería separada voluntariamente del cuerpo antes del enterramiento de éste. No llega a sugerir qué tipo de creencia giraría en torno a esa cabeza, sólo que quizás se mantuviera en el exterior por algún tiempo y sería introducida en la tumba después. Antebrazos y manos serían también objeto de algún tratamiento especial pues algunos eran retirados antes del enterramiento del cadáver. Aunque en determinados casos su desaparición pudiera deberse a haber sido arrancados por saqueadores que se apropiaban así de anillos y brazaletes, es muy difícil que esta posibilidad explique aquellos cuerpos en que no se han movido los brazos, pues su articulación con el antebrazo es muy resistente y es difícil arrancar éste. Por último, el hallazgo de otras mutilaciones y tumbas con huesos dispersos le conduce a concluir que todo el cuerpo era en ocasiones desmembrado antes del enterramiento y dispuesto en la tumba de forma artificial⁸⁵, aunque sin explicar convenientemente las razones para esta práctica.

Al año siguiente a la memoria de excavación de Naqada, Wiedemann relaciona ya estas prácticas con los textos religiosos en los que se alude a un desmembramiento más o menos significativo del cadáver, tanto en los que se acababan de descubrir en las pirámides de Saqqara como en el *Libro de los muertos*. Las alusiones literarias resultaban ambiguas, pues indicaban por una parte una situación positiva, al exhortar al difunto a reunir sus miembros para recomponer el cuerpo y favorecer así su resurrección, como negativa, al advertirle del peligro que podría suponer la amputación de la cabeza o de otras partes del cuerpo. La razón de esta segunda sería un cierto miedo a los muertos, suponiendo que estas mutilaciones les impedirían moverse libremente⁸⁶.

⁸⁵ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 31-32.

⁸⁶ Wiedemann, en de Morgan, *Recherches...*, 205-210.

Fue Wainwright, uno de los ayudantes de Petrie, quien realizó la primera interpretación de conjunto de los enterramientos anómalos, deudora de las dos anteriores. Su análisis le llevó a reconocer evidencias de mutilaciones activas, es decir, de un desmembramiento de los cuerpos anterior a su colocación en la tumba. No obstante, deja claro que no se trata de un descarnamiento, al menos generalizado, pues algunos de los cuerpos presentaban huellas de haber sido depositados cuando aún había carne sobre el hueso.

Establece una lista de doce tumbas de la necrópolis de Guerza con muestras seguras de ese tratamiento específico⁸⁷. La tabulación de los miembros ausentes permite reconocer cuáles son los que faltan con más frecuencia: pies, vértebras del cuello, pelvis, mano, tibia y fémur en este orden. Uniendo pies, pelvis -yo no reconozco su coherencia en este grupo-, tibia y fémur, Wainwright encuentra que la mayoría de las desapariciones se relaciona con las extremidades inferiores, y por tanto estamos ante un ritual de mutilación del cadáver con la finalidad precisa de inmovilizarlo, para evitar que puedan caminar; además, la separación de la cabeza, se propondría *matarlo* y, si aún conservase alguna posibilidad de actuar, se le impediría cortándole las manos⁸⁸. En definitiva, se trataría de una estrategia motivada por miedo a los muertos. Este temor no es característico de la civilización egipcia, aunque hay algún texto -muy posterior- que hace referencia explícita al regreso de un muerto para molestar a un miembro de su familia.

Se crearían entonces toda una serie de mitos que justificasen esa práctica, en los que de una u otra forma intervendría un descuartizamiento posterior de la divinidad, y de los que el osiriano sería el único en haber llegado hasta nosotros. Pero estas mutilaciones, defensivas para los vivos, debían de considerarse un impedimento al goce de los beneficios del Más Allá, por lo que se haría necesario recomponer el cuerpo posteriormente, como un paso previo a la entrada del difunto en el Otro Mundo. En los textos funerarios, y en especial en los TP, se insiste en la necesidad de conservar la integridad del cuerpo. Wainwright establece tres campos de aplicación en función al

⁸⁷ 67, 123, 137, 138, 142, 171, 187, 200, 206, 251, 280, 284. Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 8-9.

⁸⁸ Wainwright en Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 8.

miembro aludido en el himno: cabeza, resto del esqueleto y carne, es decir, utiliza estos textos como explicación teológica de los ritos funerarios de *desmembramiento* y descarnación del cadáver. Realizados éstos, se procedería a la recomposición y vendaje del cuerpo, para devolver al muerto su integridad⁸⁹ y, ya completo, la vida misma, mediante la apertura de la boca⁹⁰. Los himnos asegurarían simbólicamente que la restauración fuera eficaz, pues ya se ha visto con cuanta frecuencia los huesos eran reintegrados en el esqueleto en una disposición incorrecta. Los TP, a través de su primera traducción, la de Maspero, un trabajo pionero pero con muchas debilidades⁹¹, se convierten en la interpretación de Wainwright en la explicación teológica de unos ritos de desmembramiento y descarnación del cadáver.

En esos mismos años, Sethe analizaba las referencias a la reunión de miembros dispersos en el contexto de los ritos de enterramiento predinástico. Su razonamiento es fundamentalmente filológico. Así, en uno de los párrafos,




“She (Nut) will protect you, she will prevent you from lacking, she will give you your head, she will reassemble your bones for you, she will join together your members for you, she will bring your heart into your body for you”, (828a-c, similar a 835a-c),

él encuentra rasgos filológicos de gran antigüedad⁹² que situarían el texto en un momento histórico previo a la dinastía I. Sin embargo, la frase relativa al corazón puede referirse a la excepción hecha por los embalsamadores con él, pues no era retirado; es posible incluso que hubiera una fase en que la extracción de las vísceras fuera el principal factor de intervención en un momento en que el cuerpo era dejado aún sin embalsamar. Además, cualquier forma de momificación egipcia incluye

⁸⁹ En esta interpretación podrían tener sentido las descripciones de Petrie, según las cuales los miembros perdidos eran sustituidos por recipientes cerámicos, que de esta forma asumirían simbólicamente el papel de aquellos, permitiendo al individuo entrar íntegro en el más allá.

⁹⁰ Wainwright, en Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 13. Lo que presupone, en su interpretación, que esta ceremonia se celebraba ya en el predinástico.

⁹¹ Esta circunstancia le hace caer en algunos errores. De las muchas referencias que recoge de los *Textos de las pirámides*, la mejor base para sus argumentos es 197a, pero se basa en la versión de Maspero (*donne qu'Ounas soit mis en pièces, comme tu es mis en pièces*), que no es aceptada por los demás traductores de los himnos, para los que el párrafo no tiene ninguna relación posible con los ritos de enterramiento secundario. Faulkner: “Grant that the dread of me be like the dread of you”.

⁹² Empleo de  en lugar de  como 2ª persona singular masculina del pronombre dependiente y de  como grafía del verbo (r)di, ambos en 828a. Sethe, *Übersetzung...*, IV, 78.

siempre el vendado del cuerpo, de forma que huesos y miembros, así como la carne desecada, eran mantenidos juntos como dice el texto.

En el periodo que siguió a la Primera Guerra Mundial, algunos autores que dieron credibilidad a los hallazgos de estas excavaciones se plantearon la posibilidad de identificar en ellas los restos de poblaciones nómadas⁹³. El cuerpo de los individuos muertos en los desplazamientos sería trasladado hasta su localidad natal y llegaría más o menos descompuesto. Frente a esta posibilidad, Pérez Largacha alega que el carácter nómádico de la sociedad guerzeense es descartable y, de existir, lo más lógico sería documentarlo en localidades menores y periféricas, en las que la actividad pastoril fuera la primordial, y no en centros de la importancia de Naqada⁹⁴. Además, sería difícil de explicar por qué una caravana iba a asumir las molestias del pesado traslado del cadáver durante un periodo de tiempo que podía ser largo⁹⁵.

Asociado con el miedo a los muertos, que en la hipótesis de Wainwright se había convertido en la razón para estas prácticas, está también el planteamiento de Kees. Él se apoya en casos documentados por etnólogos que testimonian la creencia de que el espíritu está ligado a los restos mortales por tanto tiempo como éstos continúan siendo reconocibles, de manera que se realizaría una desarticulación del cadáver para liberar el espíritu de sus lazos humanos⁹⁶. Sin embargo, esta concepción de la muerte sería tan diferente a la que conocemos de época histórica, que habría que plantearse un cambio radical en la escatología del valle del Nilo entre el predinástico y las fases siguientes, lo que es difícil de sostener.

Durante los años en que los resultados de estas excavaciones fueron puestos en seria duda, escribió Bonnet una revisión crítica de estas propuestas, básicamente a partir de la información arqueológica. La mayoría de las tumbas presentarían en

⁹³ En correspondencia con la división predinástica en un Bajo Egipto campesino sedentario y un Alto Egipto nómada que había propuesto la escuela alemana a partir de las excavaciones de Junker en Merimda.

⁹⁴ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 138-139.

⁹⁵ En todo caso podríamos pensar en seminómadas, o sociedades dimórficas, en las que una parte de la familia reside en un lugar fijo y se dedica a la agricultura mientras los hombres se desplazan una buena parte del año con los rebaños. Respecto al modo de vida de estos grupos o sociedades dimórficos en Oriente Próximo asiático, véase Fales, *La estructura...*

⁹⁶ Kees, *Totenglaube...*, 43.

realidad restos de saqueos o enterramientos intrusivos que habrían desplazado, en parte, al primer ocupante del lugar. Sólo en algunos casos excepcionales acepta la descarnación deliberada -que no activa- del cadáver⁹⁷. Tras ese proceso, los miembros serían vendados por separado, lo que provocaría, en algunas ocasiones, que fueran desordenados en su disposición. La finalidad sería deshacerse de las partes corruptibles del cuerpo asegurándose así la conservación permanente de lo que quedara. Es significativo que todos los ejemplos documentados se fechan en un momento anterior a la práctica de la momificación que es un proceso que permite la conservación de la carne⁹⁸.

Sólo a partir de la pasada década, volvemos a encontrar comentarios que intentan aportar una explicación novedosa a las anomalías, lo que supone que sus autores han sido menos críticos a la hora de aceptar la información arqueológica que ha proporcionado Petrie y, con ella, un tratamiento diferente a algunos individuos.

Hoffmann limitó su análisis a la necrópolis T, en un momento en que aún se creía que ésta era el lugar donde se había enterrado a los líderes predinásticos de Naqada. Él niega que estos restos sean la consecuencia de una reapertura de la misma cámara sepulcral durante varias generaciones, con la legitimación implícita de sus beneficiarios, a pesar de que la cronología, tomando como base la cerámica, se corresponde con la fase final del guerzeense, un momento en que las diferencias en riqueza y posición social eran ya muy marcadas. En la reutilización, los huesos de los antepasados se retiran para hacer sitio a los siguientes miembros de la familia fallecidos, que en la excavación arqueológica aparecen en conexión anatómica, lo que no es la situación en T14, T5, T19 o T42. En el caso de T5, él prefiere ver en la tumba los restos de sacrificios humanos⁹⁹. Esta posibilidad vendría avalada por los descubrimientos en las tumbas reales de la dinastía I, pero sus explicaciones no

⁹⁷ Es decir, cuerpo abandonado o depositado en algún lugar apropiado, pero sin intervención humana directa en la descarnación.

⁹⁸ Bonnet, *Reallexikon...*, 421. No tiene en cuenta, por tanto, los casos de comienzos del Reino Antiguo.

⁹⁹ Hoffman, *Egypt...*, 116. Sin embargo, en el hallazgo de Hieracómpolis ya comentado -tumba 4 / localidad 6- especifica en la memoria que no hay evidencias fisiológicas para suponer un sacrificio humano. Hoffman / Lupton / Adams, *Excavations...*, 54.

permiten entender correctamente por qué los huesos en T5, T19 o T42 están amontonados. Además, los restos de todos los individuos de una misma tumba han recibido un tratamiento similar, por lo que o bien el propietario y sus sirvientes han sufrido el mismo rito -lo que no es coherente-, o bien sólo tenemos servidores masacrados -en este caso habría que buscar dónde está el enterramiento principal-, o bien todos los miembros de una única familia de alto status -recuérdense los ajuares importantes de las tumbas de T- eran sacrificados al morir el jefe familiar. Ninguna de estas posibilidades parece enteramente satisfactoria. Además, aunque fueran sacrificios, sigue siendo necesario explicar por qué son desarticulados los miembros hasta ese extremo.

Davis prefiere dividir los enterramientos anómalos en dos grupos. El primero sería el de las tumbas construidas. Sugiere que el consumo de la médula ósea en los restos de T5 no se podría hacer hasta un cierto tiempo después de haber enterrado el cadáver, cuando los esqueletos fueran accesibles tras la descomposición. La tumba se usaría en repetidas ocasiones para ingresar nuevos cuerpos y en ese momento los huesos presentes serían limpiados y cuidadosamente amontonados por el suelo. La confirmación de que estas construcciones eran reutilizadas estaría en T4, donde a un depósito múltiple inicial se añadió otro individuo y aún el conjunto fue en parte movido por la trinchera intrusiva de una última inhumación¹⁰⁰, aunque en la memoria de Petrie este último no parece tener nada que ver con los anteriores. La interpretación de Davis elimina tanto la posibilidad de un descarnamiento activo como la existencia de funerales diferidos en estos enterramientos. No obstante, como argumentos contrarios, además de las críticas hechas ya a Hoffman, hay que añadir que los ajuares presentan una unidad de estilo que no permite más que un lapso cronológico muy breve y, sobre todo, que un rito tan importante como el del consumo de los restos de un familiar prestigioso no parece que pudiera dejarse al simple azar de la reapertura posterior de la tumba por una necesidad funeraria; parece más coherente que se hiciera en un tiempo determinado, ya previsto en el calendario ritual.

¹⁰⁰ Davis, Cemetery..., 27.

Sin embargo, otras tumbas de Naqada -el artículo se centra en este yacimiento-, con su clasificación y disposición cuidadosa de los huesos, sugieren la complejidad de un ritual de enterramiento secundario, tanto en el cementerio T -T14, T19, T42- como en el principal. Davis concluye que algunos individuos eran mantenidos sin enterrar, tal vez bajo un montículo de piedras, para evitar que sus tumbas fueran atacadas por predadores del desierto atraídos por la descomposición del cuerpo. Sólo tras un tiempo determinado los huesos serían limpiados y depositados en su lugar definitivo. Como esto no explica por qué otros muertos no recibieron ese tratamiento y fueron enterrados en un corto plazo de tiempo tras su muerte -numerosos esqueletos aparecen completos, en perfecta conexión anatómica-, Davis considera que aquellos habrían muerto por algún tipo determinado de enfermedad o bajo condiciones especiales, que los habrían convertido en objeto obligado de un tratamiento específico o dignos merecedores de él¹⁰¹.

Una segunda corriente en los investigadores actuales, es la comparación de los descubrimientos arqueológicos con los textos religiosos para dar un contexto mitológico a esas prácticas particulares. Ya hemos visto cómo Wiedemann y Wainwright recurrieron a los TP para explicar estos ritos de enterramiento.

Griffiths realiza una dura crítica a la hipótesis del desmembramiento de Wainwright desde un análisis textual, mediante la crítica a sus referencias míticas, pero sin tener en cuenta los hallazgos arqueológicos de las necrópolis. Acepta que, en teoría, el descuartizamiento del cuerpo de Osiris pudiera ser la transferencia mítica de una costumbre de desmembramiento del cadáver real, del Osiris-rey, pero lo considera muy improbable porque en las tradiciones más antiguas no se narra este episodio y la evidencia de esta práctica, sobre el cuerpo real, es muy dudosa. En su apoyo, alude a la posibilidad de que los himnos que hablan de juntar los huesos y miembros e incluso la carne del rey muerto pueden aludir a las operaciones, mucho más recientes, del proceso de embalsamamiento¹⁰², aunque reconoce que también pudieran pertenecer a un estadio anterior. Como ya se ha señalado, la defectuosa excavación inicial de la

¹⁰¹ Davis, *Cemetery...*, 27-28.

¹⁰² Griffiths, *The Origins...*, 32.

necrópolis real en Abidos no aportó ningún testimonio en este sentido. Otro argumento en contra de la existencia del citado rito de desmembramiento se halla en las frecuentes alusiones en los TP al miedo a ser desmembrado y a que los restos sean esparcidos - aunque también podrían estar relacionadas con el ataque de un chacal u otro predador y él no lo tiene en cuenta-. En una interpretación llevada tal vez demasiado lejos, el grito de Isis y Neftis al hallar a su hermano, *lo he encontrado*, confirma también que los miembros permanecerán unidos e intactos, lo que es el medio imprescindible para conseguir una vida en el más allá; en el mito trae la seguridad de que el cuerpo podrá ser enterrado y que se celebrarán para él los ritos de duelo pues ha sido reconocido como tal por sus familiares.

La conclusión de Griffiths es que los textos manifiestan un miedo inequívoco al desmembramiento del cuerpo y, en consecuencia, considera improbable que lo que se temía que fuera causado por hombres desaprensivos o por chacales, pudiera ser realizado ceremonialmente. Un rito así resulta además incomprensible si es seguido por una reunión de los miembros, pues la evidencia final no atestiguaría el proceso. El énfasis de los himnos funerarios está en que el desmembramiento no se produzca y los dioses son los que lo previenen¹⁰³. Sin embargo, esta idea, que me parece correcta, le lleva a *negar por completo la evidencia arqueológica, sin querer reconocer que todas las tumbas con disposiciones anómalas de los esqueletos no pueden deberse al saqueo y desbaratamiento de su contenido*.

Wright acepta los datos aportados por Petrie y su asociación con la literatura religiosa posterior. Pero considera que su conexión no puede ser bien apreciada porque no se tiene en cuenta el significado de la práctica funeraria, que él busca en la comparación con mitologías diferentes a la egipcia. Su punto de partida está en aquellos enterramientos en que el cuerpo era cortado por completo antes de inhumarlo y después ordenado artificialmente, intentado devolverle el aspecto normal¹⁰⁴. Pero él unifica en un mismo rito las tumbas de Naqada en que el resultado final era una ordenación del esqueleto por tipos de huesos u otra agrupación *ad hoc*, y aquellos de

¹⁰³ Griffiths, *The Origins...*, 30.

¹⁰⁴ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 31; Petrie, *Deshasheh...*, 32.

Dishasha en que los miembros se vendaban uno a uno, a veces en cierto desorden, pero el resultado externo era de un cuerpo humano normal¹⁰⁵. La literatura religiosa se hace eco de estas prácticas, pues en ella no sólo hay un extensísimo vocabulario relativo a mutilaciones, sino también a otros tratamientos de los cuerpos -quemados, cocidos en agua o devorados-, que son por último restaurados. Pero Wright utiliza el caso egipcio como paradigma universal, y afirma que si Petrie llegó a una interpretación correcta de la evidencia, ha proporcionado una base arqueológica no sólo a los textos egipcios, sino a un comportamiento humano reflejado en la mitología de todos los pueblos¹⁰⁶.

La práctica funeraria manifestaría un mito de desmembramiento físico, presente en el repertorio de todas las religiones antiguas. Éste es un componente básico, pues es el mito del sacrificio, en el sentido de inmolación revivificadora, de *sparagmos*, símbolo del eterno ciclo renovador de la creación¹⁰⁷. La imagen positiva del desmembramiento en los TP -en una postura contraria a la de Griffiths que se acaba de ver- apoyaría la existencia de una antigua costumbre después olvidada o malinterpretada, pues en los textos posteriores se presenta como un peligro. Como todos sus predecesores, considera que ésta se trasladaría al plano mítico en la leyenda osiriana, con el descuartizamiento del dios tras su asesinato y su ulterior recomposición.

Wright recurre en su argumentación a la comparación con las ceremonias de iniciación. Éstas están emparentados con el mito de sacrificio pues, como él, suponen una muerte y un renacimiento simbólicos en otro nivel de la existencia. En la mayoría de estos ritos se incluye una mutilación -prepucio, diente u otra parte más o menos prescindible del organismo-, que es símbolo del sacrificio. Ésta actuaría, además, como *pars pro toto* de un desmembramiento más completo que, en términos reales, no tendría nunca lugar. Sólo en una clase de iniciación el *sparagmos* está siempre presente: en la de aquellos que han de obtener el status por el que, aun siendo hombres, podrán ponerse en contacto directo con el mundo espiritual y convertirse en médico-

¹⁰⁵ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 31; Petrie, *Deshasheh...*, 22-23 y 32.

¹⁰⁶ Wright, *The Egyptian...*, 351. Una postura emparentada con la escuela de Chicago y su más conocido representante, M. Eliade, que aparece mencionado en las notas varias veces.

¹⁰⁷ Wright, *The Egyptian...*, 353.

hechicero o semejante. Los testimonios etnológicos que él cita están todos relacionados con las iniciaciones chamánicas -el más significativo es un rito australiano que adopta la forma de la momificación de un difunto-, y en ellos se describen descuartizamientos simbólicos del individuo que serían comparables con aquellos predinásticos en que el cuerpo había sido desmembrado y recompuesto después de nuevo; la complejidad de actuaciones provocaría inevitablemente diversos niveles de mutilación, comparables a los descritos por Petrie. A través de estos ritos funerarios los egipcios, como los otros pueblos, asegurarían al difunto la posibilidad de entrar en contacto con la fuerzas del universo y viajar a su nueva vida en el cielo¹⁰⁸. Toda muerte es una iniciación, y el desmembramiento sería por tanto una suerte de *rito de paso* que permitiría a algunos individuos una *resurrectio sub specie renovatio*.

Mi interpretación del significado cultural y religioso de los enterramientos anómalos se basa en sugerencias de los autores anteriores, aunque con un sentido y en una interpretación global diferentes. Conviene recordar la diversidad del fenómeno, que no debía corresponderse a una única costumbre. Es decir, de la misma manera que el resultado final es diverso, también lo pueden ser los tratamientos que ha recibido el difunto y los propósitos por los que se hizo.

Se puede aceptar un primer tipo de tratamiento especial que afecta a un número importante de individuos, que es la separación de la cabeza antes de inhumar el cadáver. En las descripciones de Petrie el cuerpo no parece haber sufrido ningún tratamiento específico, salvo la decapitación. El cráneo, por el contrario, muestra una gran variedad de presentaciones: girado en direcciones a las que no se llega por movimientos postdeposicionales, en un lugar apartado de la tumba o ausente. En Adaima, se ha descubierto un cráneo en los restos de una estera hallada bajo el suelo de una cabaña y otro aislado, al revés, en una fosa y cubierto con una cerámica, lo que confirma la práctica documentada por Petrie. ¿Se trata de un fenómeno unitario con manifestaciones diversas o cada una de éstas implica un tratamiento diferente de la cabeza del difunto?¹⁰⁹

¹⁰⁸ Wright, *The Egyptian...*, 355-357.

¹⁰⁹ Está, además, el paralelismo con las culturas mesolíticas y neolíticas proximoorientales, aunque éstas no tienen por qué responder a unas creencias idénticas. En ellas se ha documentado la decapitación

No es tan evidente que podamos tratar el resto de los huesos ausentes con idéntico criterio. El porcentaje es mucho menor que el de los cráneos y se reparte por el conjunto del esqueleto, en especial en aquellos miembros con huesos pequeños y más fáciles de destruir. Además, no hay casos en que el tratamiento diferencial afecte a un solo miembro; aunque Petrie destaca alguno que afecta a antebrazos y manos o a otras partes del cuerpo, el texto permite reconocer cuándo se había actuado sobre el cadáver completo, aunque vaya describiendo las actuaciones por partes¹¹⁰.

La conclusión es que sería posible aceptar un segundo tipo de tratamiento -distinto a la decapitación- que se iniciaría con un *ritual de funeral diferido* y que afectaría al conjunto del individuo. Para este planteamiento la evidencia de las tumbas simples, de fosa -en número muy amplio- es determinante. Por comparación con éstas, que no serían abiertas más que en el momento de depositar el cadáver, podemos suponer también un rito semejante en algunas de las grandes de adobe.

Es también importante recordar las limitaciones interpretativas que supone identificar un enterramiento secundario. En realidad, sólo estamos en condiciones de precisar el estado en que se encontró el esqueleto en el momento de su hallazgo. En ausencia de otros datos, nada permite conocer el significado que la población daba a estas prácticas, por muy complejas que lleguen a ser.

En el predinástico egipcio, dada la diversidad en el estado de integridad de los cuerpos y de procedencia social de los individuos a quienes afecta, no tenemos seguridad de estar observando un fenómeno unitario. Las desapariciones de miembros se pueden atribuir a pérdidas aleatorias en el depósito temporal o en el traslado hacia la inhumación definitiva. Pero también pueden atribuirse a tratamientos diferenciales por grupos sociales, familiares o de un status determinado que se escape al registro arqueológico. Cualquiera de estas hipótesis tiene que explicar por qué en la misma fosa se encuentran individuos en conexión anatómica y otros dislocados.

de los cadáveres, cuyos cráneos reciben una atención especial, decorados con conchas o recubiertos de estuco y dispuestos en un lugar específico del asentamiento, tal vez santuarios con un culto no necesariamente exclusivo a los antepasados -Jericó, el Wad, Tell Ramad, Çatal Hüyük, etc.-. Garfinkel, Ritual...

¹¹⁰ Petrie / Quibell, *Naqada...*, 31-32.

Para interpretar los enterramientos anómalos, hay que recurrir a otras informaciones sobre la cultura de quienes los realizaron. Pero en el predinástico no hay más documentación que la arqueológica, por lo que algunos autores han recurrido a los textos escritos, siglos posteriores, pretendiendo que habrían mantenido el núcleo esencial de las razones por las que se realizaron, lo que ya es un argumento muy débil.

Una vía para poder abordar este tema, ya apuntada por otros autores, es la momificación. Los testimonios de funerales diferidos no pueden considerarse un rito extraño a lo que conocemos de la civilización egipcia, pues aquella también puede definirse como el depósito del cadáver en un lugar determinado donde sufre un tratamiento muy elaborado antes de su inhumación definitiva.

Resulta evidente que las complejas ceremonias de conservación del cuerpo que realizaban los sacerdotes embalsamadores no aparecieron ya normalizadas desde un primer momento. Los enterramientos anómalos podrían significar tratamientos específicos del cuerpo, con un trasfondo teológico que la arqueología no puede reconocer, encaminados a conservar, con mayor o menor éxito, una cierta forma del esqueleto y, con él, una mejor supervivencia física, aunque somera, del individuo.

La hipótesis tradicional plantea el origen de la momificación como una respuesta a los nuevos tipos de tumba, forradas y techadas, que habrían impedido el contacto astringente con la arena seca del desierto. En estas construcciones se producía una corrupción rápida del individuo, lo contrario de lo que se había buscado al crearlas. Pero desde el punto de vista del status eran útiles, pues suponían un mejor depósito de los ajuares, cada vez más ricos, de manera que se optó por crear nuevos métodos de conservación del cuerpo, promovidos por las personas a quienes estaban dirigidas esas estructuras funerarias.

La hipótesis que se plantea en este trabajo significa un proceso histórico diferente. Los enterramientos anómalos serían la inhumación de ciertos individuos que se habrían mantenido en un lugar intermedio¹¹¹, por un periodo indeterminado, al término del cual los huesos, más o menos descarnados, serían depositados en la tumba

¹¹¹ Davis argumenta que se trataría de un montículo de piedras, para evitar que los restos fueran atacadas por predadores del desierto atraídos por la descomposición del cuerpo. Davis, Cemetery..., 27.

definitiva. Una limpieza y un vendaje previos a su depósito definitivo son factibles para algunos restos, pues Petrie menciona en varias ocasiones los tejidos y pieles que se han conservado envolviendo los miembros amputados -por ejemplo, en B13 de Naqada o B37 de Dióspolis-.

Los primeros ensayos de momificación consistían en un vendaje cuidadoso -los restos hallados son de tumbas de la elite- con tejidos impregnados de resina. Con ellos se producía una especie de caparazón rígido que reproducía la forma del cuerpo, con un especial cuidado para el rostro y los genitales. No se trata, por tanto, de un verdadero embalsamamiento, en el sentido de que no había ningún tratamiento adicional del cuerpo. Sólo con la dinastía IV se reconoce la primera evidencia de retirada de los órganos internos, para reducir la descomposición¹¹².

La variedad de ritos funerarios aplicados en esos primeros momentos de la civilización egipcia se confirma por los hallazgos del cementerio este de Adaima. En él, la mayoría de los individuos, inmaduros y de escaso ajuar, ha sido objeto de manipulaciones en un grado diverso. Éstas son coetáneas a esos ensayos primitivos de momificación-vendaje. Es posible que, en algunos casos, ésta se practicara como tratamiento último, tras una completa descarnación del cadáver, pues no sería factible el desorden que muestran los enterramientos encontrados en Petrie en Dishasha si aún conservasen sus conexiones articulares intactas. Si excluimos estos ejemplos, la mayor parte de la información sobre momias del Reino Antiguo procede de cuerpos hallados incompletos, por lo que es difícil saber en qué estado preciso se encontraban.

En definitiva, sería factible contemplar los inicios del proceso egipcio de embalsamar como uno más de los múltiples tipos de manipulación que se desarrollaron en esos momentos, coetáneos y estrechamente relacionados entre sí. El vendaje integral y sus siguientes desarrollos, seguramente, al principio, un privilegio de la elite social, se convirtieron en el modelo al que aspiraba el resto de la sociedad -ligado a las ventajas teológicas creadas para la minoría rectora-, por lo que fue sustituyendo paulatinamente al resto de los tratamientos excepcionales¹¹³.

¹¹² Spencer, *Death...*, 35-36.

¹¹³ Spencer argumenta, como explicación de los casos de Dishasha y Meidum, que numerosos individuos salieron siempre de los talleres de momificación con miembros descolocados e incluso

De cualquier manera, la evolución hacia el vendaje integral y la momificación no explica el significado funerario que la población predinástica otorgaba a esta/s práctica/s. Aunque se suelen relacionar con el mito osiriano, este acercamiento hay que tomarlo con precaución. El descuartizamiento de Osiris se entiende como un acto cruel, que es presentado con los peores calificativos. Pero al mismo tiempo, se convierte en el evento que permite la reconstrucción de su cuerpo y con ella, su retorno a la vida. En la momificación, el tratamiento del cadáver adquiere simbólicamente esa misma perspectiva, lo que permite su resurrección. Pero en aquella, el proceso técnico estaba dirigido a obtener un cuerpo lo más cercano posible al vivo. En el mejor de los casos de las prácticas predinásticas, el resultado final es un cuerpo incompleto; en el más extremo, es un amontonamiento de huesos que no guardan ninguna semejanza con la imagen de un ser humano. En consecuencia, no considero acertada la comparación de éstas con el mito osiriano. Aunque pueda presentar un paralelismo con su primera parte, no podemos concebir ésta sin la segunda. Osiris es un dios del renacimiento y su significado crucial está en la recomposición y resurrección del cadáver, no en su descuartizamiento¹¹⁴.

La adopción de la vía de tratamiento del cuerpo que desembocó en la verdadera momificación de época histórica iría en paralelo al sentimiento de temor ante un desbaratamiento del cuerpo que ha puesto de manifiesto Griffiths en los TP. Los párrafos que aluden a la reunión del cuerpo, a evitar su separación, cobran todo su sentido cuando ya no son necesarias las prácticas prehistóricas. La intervención en los himnos de las divinidades de la Enéada heliopolitana sólo puede suceder desde un momento muy tardío, cuando se desarrollan éstas¹¹⁵. Para entonces, el embalsamamiento había adquirido ya un nivel aceptable de ejecución y eficacia. Pero

perdidos a causa de defectos en la ejecución del proceso. Su explicación anularía la relación con los enterramientos anómalos -que él no reconoce-. Spencer, *Death...*, 43.

¹¹⁴ Por una vía de razonamiento completamente diferente, esta hipótesis es paralela a la de Pérez Largacha, quien sugiere ver en estas prácticas un rito ligado de alguna manera a Seth. Éste es la divinidad principal de Naqada, la necrópolis donde se documentan las evidencias más significativas. Éstas se encuentran también presentes en otros cementerios cercanos a esa localidad. Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 139.

¹¹⁵ Siempre puede admitirse la posibilidad de que éstas asumieran los papeles que en un momento anterior desempeñaran otras divinidades o que son más antiguas de lo que suponemos en la actualidad.

se puede llegar más lejos que este autor y plantear que los textos que se llevan utilizando casi un siglo para explicar esas costumbres funerarias sólo guardan, en el mejor de los casos, una ligera relación con ellas.

En definitiva, se trata de una ruptura en la conexión historiográfica entre los TP y los enterramientos predinásticos y, con ella, una vez más, de los lazos que conectan aquéllos con la prehistoria. El tema puede tener un interés adicional, pues pone de manifiesto una vez más la dificultad de identificar textos con documentación arqueológica y el error en la tendencia a considerar que disponiendo de aquellos, se pueden explicar con ellos cuantos ritos se encuentran en una civilización.

V.4.5. Canibalismo ritual

Un problema muy llamativo que suscita un pequeño grupo de los enterramientos que se han analizado en el apartado anterior es el del canibalismo. Al describir la tumba T5 (*cf. supra*, V.4.4.2), Petrie aseguraba que la disposición y nivel de destrucción de los huesos no podía ser obra de animales, sino producto de un complejo rito de enterramiento que incluía la ingestión del cuerpo de algunos difuntos. Sin embargo, en su descripción no menciona huellas de ningún tratamiento sobre los huesos -cocción, fuego directo-, salvo que fueron reducidos a astillas, por lo que habría que suponer que la carne -o la médula, que es lo que él especifica- fue ingerida cruda.

Pocos años después del descubrimiento, Faulkner publica una traducción del Spr. 273/274 como un texto unitario al que denomina *Cannibal Hymn*. Ésta es la composición que más ha impresionado a los historiadores de todo el conjunto de los TP, en primer lugar porque presenta una narración coherente, lo que no es el caso del resto de los textos.

“The King is the Bull of the sky, / Who conquers(?) at will, / Who lives on the being of every god, / Who eats their entrails(?), / Even of those who come with their bodies full of magic / From the Island of Fire”. (397a-c)

La base argumental de Faulkner es una lectura literal del texto, pues según él los egipcios no estaban dotados para el uso de metáforas, de forma que componer una

obra simbólica de estas características estaría por encima de sus posibilidades¹¹⁶. El himno describiría además una forma de existencia en el más allá que no aparece en otras narraciones escatológicas: el difunto es un cazador poderoso que extermina y devora a los dioses para su alimento, provoca la formación de desastres cósmicos y se sienta en el trono frente a Gueb como juez de toda la creación, de forma que su poder y su gloria se difundan por todo el firmamento. Con su victoria sobre los dioses obtiene nutrientes físicos además de los poderes y cualidades de las víctimas¹¹⁷. Para Faulkner el himno reflejaría una práctica auténtica de canibalismo pero no de la época de los TP, el Reino Antiguo, pues los egipcios tendrían ya entonces un *nivel intelectual* que les imposibilitaría practicar una salvajada así, sino que sería una costumbre arcaica. Él lo atribuye a los remotos orígenes egipcios que, no hay que olvidarlo, eran *African savages* (sic). Su propia crudeza sería la razón por la que sólo fue recogido en las dos pirámides más antiguas, mientras que en el resto de las tumbas reales prefirieron obviarlo¹¹⁸, lo que es cierto, pero no sirve como testimonio de un verdadero rechazo, pues siguió siendo utilizado¹¹⁹.

Faulkner señalaba un dato significativo para la datación del texto, que es la ausencia de dioses heliopolitanos y de creencias solares; las únicas divinidades citadas

¹¹⁶ La opinión actual es precisamente la contraria: la *multiplicidad de acercamientos* de Frankfort o *lo uno y lo múltiple* de Hornung son recursos para expresar ideas a través de símbolos.

¹¹⁷ En el Spr. 691 B (Neit y Pepy II) hay otros párrafos con alusiones posibles a canibalismo: "Behold, I (Horus) have come that I may bring to you (Osiris) what he (Seth) took from you. Has he rejoiced over you? Has <he> drunk (blood) from you? Has Seth drunk (blood) from you in the presence of your two sisters? (...) Quell Seth as Geb, as the being who devours entrails". (2127b-d / 2128a).

La referencia no ha atraído la atención como el "Cannibal Hymn". Primero, porque son dos alusiones muy breves en el interior de un himno dedicado a despertar a Osiris -se alude, lógicamente, a su resurrección-. Segundo, porque el contexto es el bien conocido de la lucha entre Horus y Seth. Sin embargo, en la narración mítica no se menciona que Seth se ensañase sobre su hermano hasta el punto de beber su sangre, por lo que podría haber sido usado por los defensores del canibalismo predinástico como el recuerdo de una antigua costumbre en la época de las luchas entre jefaturas rivales. Y por otra parte, el calificativo de Gueb como el ser que devora las entrañas en esa frase en la que se le exhorta a subyugar a Seth es un paralelismo evidente a las alusiones en el Spr. 273/274 a la ingestión de ciertas partes del cuerpo del vencido por el vencedor.

Köhler, *Kannibalismus*, 314, recoge otros párrafos en los que las referencias son menos evidentes, entre ellos, las más significativas son 88c, 966d y 1286c.

¹¹⁸ Faulkner, *The "Cannibal..."*, 14.

¹¹⁹ Por ahora se ha documentado también en la mastaba de Senuseretankh, en dos sarcófagos del Reino Medio (S1C y S2C) que incluyen el himno entero y en algunos otros de ese mismo momento que retoman breves párrafos sueltos. Allen, *Occurrences...*, 74-75.

expresamente son Gueb y Orión, lo que puede situarlo en un momento muy arcaico¹²⁰. Esa cronología es aceptada por Griffiths por razones similares, incluida la ausencia de Osiris¹²¹.

Griffiths insiste en la idea de que el poder mágico de hombres y dioses puede ser absorbido mediante su ingestión. El de los primeros, a través de un canibalismo auténtico; el de los dioses, quizás a través del consumo de los animales que los representan¹²². No hay ninguna evidencia de que los productos básicos de la ofrenda funeraria, pan y cerveza, fueran identificados con la carne y sangre de los enemigos¹²³. La identificación posterior de las víctimas del sacrificio con los colaboradores de Seth es una idea introducida más tarde como justificación mítica de la muerte de estos animales, válida sólo para una mitología particular.

El problema radica en la relación de este himno con las tumbas de la necrópolis T y en especial con T5. Lo primero que hay que recordar es que el sector T no es el único con grandes riquezas en Naqada. Como se vio en el caso de los enterramientos anómalos, Davis ha demostrado que en el núcleo central de la necrópolis hay ajuares mayores en algunas tumbas, aunque, efectivamente, T5 es para su momento la más rica.

El problema ha sido enfocado sin recurrir a paralelismos etnográficos, por lo que es ésta es la vía que se va a intentar en este análisis para tener otra perspectiva distinta a la que se expone normalmente en los trabajos egiptológicos.

El canibalismo implica una asociación entre las ideas de muerte, poder, unidad de cuerpo y espíritu y las de eficacia del consumo para adquirir el cuerpo y el espíritu del ser consumido.

Los estudios antropológicos clasifican la procedencia de la carne humana consumida por los caníbales en dos fuentes distintas, la caza y captura en un conflicto

¹²⁰ Faulkner, *The "Cannibal..."*, 14.

¹²¹ Griffiths, *The Origins...*, 39.

¹²² Griffiths, *The Origins...*, 39.

¹²³ Los enemigos muertos, que aparecen en algunas representaciones, en especial los de la paleta de Nármer, por su contexto histórico y su cronología, han pretendido relacionarse también con los dioses vencidos de este himno. La cuestión es válida pero no añade significado ni a la paleta ni al mito.

bélico de personas extrañas al grupo, o los parientes fallecidos por muerte natural¹²⁴. Se trata de la diferencia entre exocanibalismo y endocanibalismo. Esta diferenciación es muy drástica entre los pueblos americanos analizados por los antropólogos¹²⁵, pero en otros contextos es de un valor más limitado. El canibalismo es un acto real y simbólico, de un impacto cultural y emocional fuerte, pero sin un significado único. Su simbolismo múltiple y sus conexiones con temas míticos de sacrificio y destrucción se entienden mucho mejor dentro de cada contexto cultural¹²⁶. Cardín entiende que el *canibalismo* es en realidad un mitema de nuestra cultura -y de las otras, pero sólo la nuestra intenta justificar su creación-; su variedad es tal, e implica a fenómenos que exceden de tal modo la simple morfología que los occidentales le atribuimos, que no sólo no puede hablarse de canibalismo, sino que las propias categorías en que intentamos dividirlo no pueden dar cuenta de su especificidad en cada cultura¹²⁷.

Sin entrar en el delicado tema de la obtención de proteínas de origen animal a través de la antropofagia¹²⁸, en principio, a través del consumo de otro humano, se pueden conseguir dos beneficios, la obtención de una nutrición real o la obtención de una nutrición simbólica; como no son excluyentes, ambas pueden combinarse en mayor o menor grado en los dos grupos de personajes consumidos -un enemigo alimenta al cuerpo, pero también produce un efecto psicológico al haberse apropiado de su fuerza y por las mismas razones un familiar puede nutrir físicamente además de traspasar su sabiduría o cualquier otra característica espiritual que enfatize la comunidad-.

Los ejemplos mejor conocidos de canibalismo bélico son los de Polinesia y América, recogidos por los primeros colonizadores llegados desde Europa. En general,

¹²⁴ En esta clasificación se excluye los casos excepcionales de antropofagia en periodos de grave carestía de alimentos, ya sea por desastres ecológicos, asedios u otras razones especiales que obligan al consumo de carne humana a individuos o grupos que no la practican o incluso la rechazan en una situación normal.

¹²⁵ Los estudios de Lévi-Strauss han puesto de manifiesto que las dos formas de canibalismo están estrictamente separadas en América del Sur, al tiempo que ha enfatizado la red de significados, oposiciones y asociaciones de este acto.

¹²⁶ Brown, *Cannibalism*, 62.

¹²⁷ Cardín, *Dialéctica...*, 41-42.

¹²⁸ Véase la polémica entre Harris y Sahlins en los aspectos genéricos y la más concreta de Harris y Ortiz de Montellano a propósito del caso azteca: Harris, *Caníbales...*; Sahlins, *Cultura...*

el enemigo se consumía tras su derrota y muerte en combate, pero no completo sino sólo aquellas partes cargadas de poder simbólico para ese pueblo, lo que tenía además un valor práctico como alimentación durante el desplazamiento por zona hostil. También en ocasiones se sacrificaban prisioneros, y en este caso el acto se desarrollaba de una manera muy compleja y bien regulada. En los ejemplos documentados no hay una relación directa con condiciones especiales de carencia de alimentos¹²⁹, y en todos los casos se envuelve con un significado que integra el acto en las costumbres religiosas del grupo implicado. Entre los maoríes de Nueva Guinea, además de contribuir a la dieta de los guerreros, el canibalismo tenía un significado simbólico de degradar al vencido, mediante la transformación de sus huesos en instrumentos para uso cotidiano.

Lo que interesa resaltar es que a los huesos del enemigo comido no se les da sepultura en ninguno de los pueblos estudiados. O bien son tratados como desechos o bien se colocan como trofeos en espacios de alto valor simbólico para la comunidad, donde pueden ser vistos por sus integrantes y sobre todo por los extranjeros. No son depositados en el interior de una tumba, y menos aun con ajuar, como es el caso de los cráneos de T5.

Por el contrario, nada impide que los huesos del pariente consumido sean después cuidadosamente enterrados... si los hay. Según Harris, en la antropofagia funeraria sólo se ingería el cuerpo, habitualmente, bajo forma de cenizas, huesos triturados o carne carbonizada¹³⁰. Las cenizas que quedan de la pira en la que se incinera el cadáver eran consumidas mezcladas con algún otro producto; los huesos eran descarnados y triturados para extraer la médula o para mezclarlos, igual que la ceniza, con otros ingredientes. Por último, si se procede a algún tipo de preparación de la carne para hacerla apta para el consumo -teniendo en cuenta que el pariente habría muerto por enfermedad o vejez, en cuyo caso podría haber peligros para la salud que las comunidades sabían evitar- el esqueleto tenía que presentar huellas de ese proceso, bien del descarnado, bien de la cocción o bien del asado que habrían carbonizado en

¹²⁹ Salvo en el caso del canibalismo azteca, si seguimos la interpretación de Harris, *Bueno...*, 297-309.

¹³⁰ Harris, *Bueno...*, 265.

parte los huesos. En ninguno de los dos primeros casos quedan restos que puedan ser objeto de una excavación arqueológica; en el tercero las evidencias pueden ser muy escasas, pero un trabajo de campo preciso y el análisis en laboratorio posterior son capaces de identificarlo.

Si aceptamos que la interpretación de los esqueletos de T5 que da Petrie es correcta y suponemos con él un consumo de la carne y de la médula ósea de los individuos, es improbable que se tratase de enemigos; es más factible que fueran miembros del mismo grupo, sea éste el que fuera. Por el contrario, el Spr. 273/274, nos narra el consumo de partes significativas del cuerpo de los enemigos del rey. Es difícil, por tanto, relacionarlo con los restos de la tumba de Naqada¹³¹.

¿Hasta qué punto es fiable la explicación que da Petrie de T5?

En las excavaciones de Adaima, se ha identificado un caso significativo. Cinco individuos aparecieron asociados a un gran hogar que era anterior a sus respectivos enterramientos, situados dentro de él. Un tiempo después, que puede variar entre varios meses o años, la tumba fue robada parcialmente, pero con gran destrucción. La imagen que daba en la excavación era la de huesos humanos rotos mezclados con cenizas. El equipo francés se plantea si casos similares no podían ser los responsables de la aparición en la historiografía del *canibalismo predinástico*¹³². Sin embargo, la creencia en que éste exista no se aplica de manera tan difusa como ellos parecen dar a entender, pues el único caso en que se plantea con documentación -acertada o no, eso es lo que ha de defenderse- es el de T5. En esta tumba, construida con adobes y de una cierta profundidad, no parece factible la existencia de hornos previos. Sin embargo, sí puede aplicarse la hipótesis de los arqueólogos franceses a aquellas fosas en que Petrie señala la presencia de cenizas; pero en ellas él no planteó la celebración de un canibalismo ritual.

Wright señala en su artículo sobre los enterramientos anómalos de qué manera el autor británico pudo verse influido por sus lecturas de mitología griega en su manera

¹³¹ Habría una justificación antropológica posible si se hubiera documentado ya algún caso en que una práctica de endocanibalismo se justificase míticamente mediante narraciones de exocanibalismo. Sin embargo, en las obras que he manejado no he encontrado ningún caso.

¹³² Midant-Reynes / Buchez / Crubezy / Janin, *The Predynastic...*, 96.

de comprender la disposición de esos huesos y el tratamiento que habían recibido previamente. Las leyendas de Dioniso y Pélope indican el desmembramiento del cuerpo, el recurso al fuego y al agua para transformar los restos, el consumo -real o simbólico- de la carne y la restauración de la vida con la sustitución de una parte perdida por su réplica. Cada uno de estos aspectos está presente en la documentación de Petrie sobre las tumbas: cuerpos cortados, evidencia de fuego, consumo de la médula y cuerpos desmembrados, con una de sus partes separada y en ocasiones reemplazada por un objeto del ajuar, como los recipientes de cerámica¹³³. El paralelismo es tan evidente que no puede evitarse la impresión que las interpretaciones de Petrie se basaban -o estaban influidas- por su conocimiento de esos mitos griegos.

No debía de ser menor su dominio de los historiadores clásicos, en especial de aquellas obras que aluden a la civilización egipcia. No puede olvidarse que las primeras experiencias de Petrie como arqueólogo de campo en Egipto se centraron en el Delta, en unos yacimientos que no habían sido aún tocados. La información de la que disponía anterior a su excavación estaba limitada en gran medida a las fuentes grecorromanas, además de la Biblia. Indudablemente conocía bien la obra de Herodoto. A él tuvo que recurrir para reconstruir la historia del establecimiento comercial de Naucratis, que había excavado en los años 1884-1885, una década antes de su campaña en Naqada. De la misma manera que Wright ha resaltado la presencia de la mitología griega en su interpretación de los restos anómalos, podemos también detectar la huella del autor de Halicarnaso en la descripción con que introduce el capítulo dedicado a la necrópolis de la *Raza Nueva*¹³⁴:

"The graves differ from any known to us of the Egyptians. So unusual are their characteristics that we walked over the cemeteries for some weeks without suspecting their nature.

In place of burying on a rising ground, or in the face of a cliff, as the Egyptians always did when possible, - the new cemeteries are mainly in the gravel shoals of the stream courses.

Instead of placing the body in a cave or hollow, - the typical tombs are vertical pits, with the body laid on the floor (...).

In place of preserving the body intact and embalming it, - the bodies are usually more or less cut up and destroyed.

¹³³ Wright, *The Egyptian...*, 354.

¹³⁴ Las cursivas y puntos y aparte son míos para resaltar mejor los aspectos más significativos del texto.

In place of burying at full length, with head-rest and mirror, - the bodies are all contracted and accompanied by many jars of ashes.

In every possible detail of arrangements and of objects there is not one common point of similarity between the Egyptians and the New Race"¹³⁵.

Resulta sorprendente hasta qué punto esta descripción parece calcar el esquema usado por Herodoto para introducir las costumbres egipcias frente a la *norma* griega, en su famoso pasaje del libro dedicado a Egipto (Hdt. II, 35-36). El historiador y etnógrafo de la alteridad ha influido indudablemente en la presentación que hace Petrie de los enterramientos. Pero resulta evidente que este estímulo no se queda sólo en el aspecto exterior sino que, efectivamente, el arqueólogo inglés consideró a los invasores de la Nueva Raza como la exacta imagen especular, es decir, inversa, de los civilizados egipcios.

Los estudios antropológicos han mostrado en todas las variedades posibles hasta qué punto el vecino -ya sea clan, tribu, ciudad o estado- suele ser cargado con rasgos odiosos que pueden llegar a situarlo en el ámbito de la bestialidad, de lo demoniaco, aunque también en otros casos de la fascinación. La razón se encuentra, en parte y en distintos grados, en la proyección hacia los demás de lo que no se quiere asumir como una señal de identidad, en el propio etnocentrismo de todos los pueblos, como se muestra en los nombres que se dan a sí mismos, que les atribuyen el monopolio de la idea de humanidad, o en el terror ante lo extraño¹³⁶. El canibalismo, como una práctica extrema, más propia de bestias que de seres humanos, es uno de los rasgos que se atribuyen con asiduidad a aquellos que se quiere degradar, a los otros. La evidencia de los cronistas de Indias a propósito de la extensión de estas prácticas en la América de la conquista sirvió, no sólo para crear el término *caníbal*, sino también el concepto de *comedores de hombres*. Las obras de etnología decimonónicas, escritas con una cierta *inocencia* metodológica, aceptaron sin una verdadera crítica la información obtenida entre los *pueblos exóticos*, y crearon a partir de ésta teorías generales sobre el comportamiento de las sociedades tradicionales o *primitivas*. Entre ellas se incluía la práctica del canibalismo como un rasgo definitorio de primitivismo.

¹³⁵ Petrie / Quibell, *Nagada...*, 18.

¹³⁶ Cardín, *Dialéctica...*, 77-78.

En este ambiente cultural, no puede resultar extraño que si Petrie concibió a los invasores de la Nueva Raza como pueblos primitivos, culturalmente opuestos a los egipcios, entre los rasgos definitorios de su alteridad podía incluirse el consumo de carne humana. En cierta forma, sería lógico encontrarlo en el registro arqueológico, de manera que se encontró. Es cierto que hay que hacer un análisis de los restos de T5, si es que llegaron a Cambridge y aún se conservan allí, antes de rechazar su evidencia. Pero parece claro que, independientemente de su resultado, las interpretaciones de Petrie eran producto de sus lecturas y de un momento muy concreto en las ciencias humanas.

En el problema que nos ocupa, toda la documentación procede de T5, pero sus huesos no han sido analizados con las técnicas actuales de estudio de restos óseos. Por otra parte, la forma en que Petrie comprendía la necrópolis presenta una carga ideológica que limitaba su capacidad de interpretación de los restos materiales hallados en la excavación. En definitiva, no hay una base para pretender la existencia de un canibalismo egipcio real. Sería entonces factible pensar que llevamos casi un siglo discutiendo sobre una cuestión que puede reducirse, tal vez, a una sobreinterpretación de la tumba debido a la errónea concepción que se hizo el arqueólogo británico sobre las poblaciones que estaba excavando.

Antes de pasar a la interpretación del *Himno caníbal* hay que reconocer hasta qué punto las referencias lingüísticas y literarias al canibalismo pueden considerarse como testimonio de que el pueblo que las usa practica también el consumo de carne humana. Un antropólogo español, A. Cardín, ha establecido un interesante catálogo de expresiones caníbales en las lenguas occidentales que hacen surgir, como mínimo, un cierto escepticismo respecto a la relación entre la oralidad y la práctica del canibalismo¹³⁷. Por citar sólo algunos ejemplos, en español tenemos, *¡que me lo como!* en un contexto de pelea o *¡está como para comérsela/lo!* o *¡no me he comido nada!* en otro de sentido sexual, pero es evidente -todos lo sabemos- que, a pesar de su uso muy extendido, en España no se practica la antropofagia de manera efectiva. Ante esta situación, debemos plantearnos si al encontrar locuciones de carácter *caníbal* en otras

¹³⁷ Cardín, *Dialéctica...*, 59-72.

culturas, referidas al sexo o a las situaciones de competencia -que es en todas su contexto habitual-, debemos tomarlas en sentido metafórico o hacerlo al pie de la letra, como confesiones inequívocas de prácticas de consumo de humanos.

En los escasos casos de antropofagia documentada con fiabilidad, se mezclan elementos reales y elementos simbólicos muy difíciles de evaluar y que hay que calibrar en cada pueblo concreto. En muchos casos, la atribución o la asunción de la práctica caníbal aparecen como recursos para separar o conjugar los ámbitos humano y extrahumano -divino o bestial-, en los que la situación de consumo real no es lo verdaderamente pertinente para analizar el significado del canibalismo¹³⁸. Y ésta parece ser la situación en las escasas referencias mitológicas egipcias.

Resulta muy evidente que el himno, en un contexto mítico, recurre a la matanza y consumo de los dioses como una forma de manifestación del poder. El rey se muestra como vencedor, de una manera que tenemos documentada cientos de veces en la iconografía egipcia: el rey eliminando las fuerzas del caos y, con ellas, propiciando el control físico del caos. Se asigna a la víctima el papel de metáfora de la animalidad, del caos y los poderes de las tinieblas, cosas todas ellas que tienen que ser dominadas, destruidas o asimiladas en interés del orden social. Pero el propio rey está por encima de los humanos; su propia capacidad de consumir a sus iguales, los dioses, manifiesta hasta qué punto está fuera de la esfera de los hombres.

El problema del que habíamos partido, la fecha de composición del Spr. 273/274, queda en suspenso. No tenemos, por ahora, una prueba convincente de que en la prehistoria egipcia se practicara un canibalismo funerario. Tampoco, desde luego, en la época histórica¹³⁹. Pero lo más importante es que la relación del himno con el predinástico queda sin base documental. Los TP no explican el *hallazgo arqueológico* ni viceversa.

Altenmüller desarrolla una argumentación muy hipotética para entroncar el himno con la tradición heliopolitana¹⁴⁰, y por tanto fecharlo en el Reino Antiguo;

¹³⁸ Cardín, *Dialéctica...*, 73-74.

¹³⁹ Las únicas alusiones en época histórica sirven como ilustración al hambre extrema a la que se puede llegar ante la ausencia de un poder político bien establecido. Se trata, en consecuencia, de un topos literario y no de la narración de una situación real. Köhler, *Kannibalismus*, 315.

¹⁴⁰ Altenmüller, *Bemerkungen...*, 32-35.

concretamente, en la dinastía V¹⁴¹. Teniendo en cuenta que sigue a Schott en numerosos aspectos de su interpretación de los TP, resulta coherente que mantenga también la datación que propone éste. Pero sus argumentos no tienen entidad para dejar el problema resuelto.

V.4.6. Los himnos del Bajo Egipto

Hasta ahora, se venía considerando que tres himnos completos -Spr. 219, 220-221¹⁴² y 334, además de algunas menciones esporádicas intercaladas en textos de otro significado que no se tratarán aquí- eran originarios de la corte del Bajo Egipto. El primero se había supuesto que conservaba las recitaciones que se pronunciaban -al menos en parte- durante los funerales en honor de los reyes del Delta. El segundo se trataría del ritual acordado a la corona del Bajo Egipto, posiblemente durante la ceremonia de coronación de sus reyes. Resulta especialmente significativo que ambos se han incluido en cuatro pirámides y con ese mismo orden¹⁴³; esto puede indicar que se conservaban en la biblioteca de algún templo en un mismo papiro y en esa misma sucesión.

La bibliografía egiptológica tradicional ha insistido siempre en las diferencias entre el Alto y el Bajo Egipto. Se destacaba el entorno ecológico completamente distinto entre ambas regiones que había conducido a la formación de ese Doble País en el que grupos humanos diferentes habían desarrollado sus propias opciones culturales, religiosas y políticas independientes hasta el momento de la unificación. Sin embargo no se habían realizado apenas excavaciones arqueológicas en el Delta, salvo los grandes yacimientos, por lo que toda la información se basaba en la documentación con un fuerte tinte ideológico que procedía del sur.

¹⁴¹ Altenmüller, *Bemerkungen...*, 38.

¹⁴² Faulkner lo considera un único himno en el que intervienen dos recitantes. Esta circunstancia es la que debió de llevar a Sethe a publicarlo como dos textos distintos.

¹⁴³ Sethe publicó las versiones de Unis y Pepy II, pero también se han encontrado en las pirámides de Neit y de Ibi, en todos los casos correlativamente.

En la última década, las barreras externas a la arqueología que impedían el trabajo en el norte han desaparecido. Ahora que el *botín cultural* ya no cuenta, pues no se pueden exiliar las piezas fuera del país, la excavación del delta con métodos estratigráficos está empezando a producir una importante información histórica. Nuestra perspectiva sobre el papel de esta región en la civilización egipcia es completamente distinta desde que tenemos datos procedentes de ella misma, tanto en el aspecto económico, como cultural y para todos los momentos de su desarrollo histórico.

La primera conclusión fundamental, para el periodo predinástico, es que no hay pruebas de que existiese un reino del norte, como se había venido manteniendo desde fines del siglo pasado. Los argumentos *ex silentio* nunca son concluyentes, pero unidos a otras observaciones acerca de la disparidad social, parece improbable que la sociedad de esa región desarrollase la complejidad necesaria para dar nacimiento a un estado centralizado como el que suponía la hipótesis antigua de formación del estado egipcio tras un periodo de conflictos entre dos reinos poderosos en ambos extremos del país. La información que estamos encontrando apunta más bien a una colonización de todo el Delta oriental por los protoestados meridionales, para facilitar la llegada de productos asiáticos hasta su región. El problema actual está en qué origen podemos sugerir ahora a las tradiciones culturales que la Egiptología ha atribuido de forma reiterada al Delta.

Previa a la expansión colonialista meridional de Naqada IIc tuvo que existir una relación entre las incipientes elites de los protoestados del Alto Egipto y Maadi, pues las primeras obtenían a través de ésta los productos de origen oriental, en especial los palestinos. En ese contacto pudo producirse la transferencia cultural de alguno de los símbolos de poder que resaltaron el proceso de jerarquización social y política en el sur desde mediados de Naqada I. Pero esa influencia no ha podido dejar muchas huellas en la literatura que se escribió un milenio más tarde.

Desde la publicación del comentario de Sethe a los TP se venía admitiendo que el Spr. 219 conserva, al menos en parte, el texto prototípico de un enterramiento real

del Bajo Egipto. La adscripción geográfica se debe a que aquellas ciudades citadas en la letanía final se identifican con lugares del Delta occidental¹⁴⁴.

Por el contrario, Frankfort situaba el himno dentro del contexto de las ceremonias que se desarrollaban entre la muerte del rey y la coronación de su sucesor. El ritual funerario se inspiraba en la obligación de todo hijo de asistir a su padre en ese momento, pero en el caso real el procedimiento se complicaba porque en el modelo mitológico de la realeza se hacía necesario reconocer la transfiguración específica que tenía lugar por la que el difunto se convertía en Osiris, que era sucedido en la coronación posterior por su hijo Horus. Ésta era la razón por la que el funeral del predecesor formaría parte de las ceremonias de la sucesión. Este himno es uno de los que, según Frankfort, se recitarían durante la ceremonia de la transfiguración del rey¹⁴⁵. En él se presenta al rey como Osiris a los demás dioses de la Gran y la Pequeña Enéada y después el rey-Osiris es invocado como habitante de distintas localidades que asisten así como testigos de esta transfiguración. Éstos son los lugares que se ha alegado en repetidas ocasiones que se encuentran en el Delta occidental.

La contextualización de Frankfort, obviando interpretaciones predinásticas anteriores, me parece mucho más coherente. Si tenemos en cuenta que el reino septentrional puede ser una creación intelectual -con una cierta base, pero mínima- para justificar el carácter dual de la realeza, no es descabellado pensar que en el enterramiento real se realizasen ceremonias dedicadas a esa parte del país, de la misma forma que sabemos que en el festival-*sed* los actos se realizaban por duplicado. Por otra parte, la contextualización que hace Frankfort del himno lo sitúa en el desarrollo de unas ceremonias creadas para un rey, y por tanto tras la formación del estado egipcio. Por último, el texto se inicia con una presentación del rey difunto a la Enéada, pero los testimonios más antiguos de este colegio divino son muy posteriores a la hipotética fecha predinástica del reino septentrional, lo que aboga también por una datación posterior.

¹⁴⁴ Sethe, *Übersetzung...*, I, 92, aceptado por Griffiths, *The Origins...*, 13.

¹⁴⁵ Frankfort, *Reyes...*, 135.

En cuanto al Spr. 220/221, es un ritual -o mejor, seguramente, un fragmento de un ritual- a la corona del Bajo Egipto. Tal como se conserva, está compuesto por la alocución de un oficiante religioso, una oración pronunciada por el rey y la respuesta de la corona. En el esquema propuesto por Frankfort, la transfiguración precedería la ceremonia de coronación real, y en los papiros en que se conservase estos textos, ambos debían de ir seguidos, si se juzga por su yuxtaposición en las pirámides. Ante esta situación, cualquier comentario sobre el origen problemático de la corona roja es superfluo¹⁴⁶, pues el texto se refiere a una coronación en época histórica, cuando este símbolo de la realeza está ya integrado en los *regalia*.

Por último, el Spr. 334 había sido fechado por Sethe en el predinástico por una apelación al rey como *hijo de un dios*. Su uso no podría hacer referencia a Hijo de Re, pues el texto habría dicho *s3.k*, tu hijo, ya que se habla a este dios desde el comienzo. El término mostraría, según Sethe, que el texto se compuso antes de la dinastía IV, pues en ésta se desarrolla de forma oficial el título de *s3 R^c*. Unido a las alusiones a Pe, este investigador concluye que estamos con toda probabilidad ante un himno compuesto en el Buto prehistórico¹⁴⁷, junto a los antes citados. Sin embargo, como se verá en el capítulo VIII.4.4, el sol no fue adorado bajo la advocación de Re hasta la dinastía III, por lo que parece improbable que un texto en el que este dios es el receptor principal haya sido compuesto antes de la creación de su figura.

¹⁴⁶ A propósito del fragmento de cerámica roja de borde negro (Naqada I o algo más tardía) con una corona roja hallado en el Alto Egipto, véase Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 97-98.

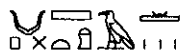
¹⁴⁷ Sethe, *Übersetzung...*, III, 21-22.

CAPÍTULO VI

EL SIGNIFICADO DE LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

Los egipcios no han dejado ninguna explicación textual sobre cómo comprendían los TP ni qué significado les daba el sacerdocio cortesano que los creó para su monarca. Resulta indudable que por el lugar que ocupan en la pirámide, en su núcleo central y en torno a la momia del soberano, así como por la importancia del monumento funerario real respecto al resto de construcciones patrocinadas por el poder, deben ser considerados como una manifestación fiel del pensamiento religioso del grupo privilegiado y de la justificación política del estado egipcio. Pero esta ideología no se describe de una manera explícita. Los TP presentan una serie de himnos funerarios que resultan de una lectura muy oscura pues carecemos de las claves para entenderlos. De ahí la necesidad de una exégesis.

La interpretación de estos himnos debería cubrir al menos tres niveles. Aparte de la mera inteligibilidad lingüística, el primero sería el de la comprensión del texto mismo, en especial de sus referencias míticas. Éstas no pueden solucionarse con facilidad mediante el recurso a obras generales de mitología egipcia, pues el volumen principal de la información que tenemos de ésta procede de sus últimos milenio y medio, cuando la evolución del pensamiento y las creencias había relegado a una buena parte de los dioses y leyendas a los que se alude en los textos, con la excepción de los protectores divinos de la realeza, incluida la Enéada heliopolitana. En consecuencia, sólo un análisis de esas divinidades en el conjunto de los Spr. y su presencia en otros monumentos del Reino Antiguo permite aclarar el contexto de su actuación. Este tipo de estudios puntuales no ha sido abundante, con la salvedad significativa de las memorias de fin de carrera, en las que ha sido frecuente que el investigador en formación se enfrente con las referencias a una única divinidad en un corpus cerrado de textos, como son los TP. Estos trabajos de licenciatura han dado lugar a artículos esporádicos, pero debido a su propio ámbito de aprendizaje, raramente



se incluían en alguna de las corrientes de interpretación general de los textos, como se deduce de su lectura. La razón básica está en la dificultad que puede tener para el investigador sin experiencia el hacerse una idea de las diversas corrientes de interpretación de los TP, pues no se ha escrito -hasta esta obra- una revisión historiográfica de ellas. Por su carácter puntual, esos artículos no van a ser analizados aquí.

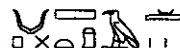
Un segundo nivel de interpretación debería dilucidar cuál es el significado, en sí mismo, de cada Spr., es decir, cuál es el significado religioso o de pensamiento del tema que desarrolla o al que sólo alude.

Por último, en un tercer nivel, se analizaría de qué manera cada uno de los textos se relaciona con los demás, cómo se agrupan temáticamente, y que relación tienen estos grupos con el propio lugar donde se ubican en el interior de la pirámide.

Los autores que se revisan en este capítulo son los que han propuesto un análisis del conjunto de los TP con esta perspectiva. Como se verá, no sólo las conclusiones y el análisis básico de la información, sino también su propia metodología de análisis ha tenido importantes variaciones en el siglo de investigación sobre los TP. Mientras que los estudios de comienzos de siglo intentan una visión globalizadora desde la base, la tendencia en las últimas décadas ha sido hacia una disección más profunda de cada texto particular antes de comprenderlo en la relación con los de su mismo tema y con los de la pirámide en la que se encuentra, mientras que hay un abandono del análisis del conjunto de los Spr. como un corpus unitario.

VI.1. Análisis historicistas

Las primeras interpretaciones sobre el significado de los TP centraron su búsqueda en la información que pudieran aportar los textos acerca de las circunstancias históricas en que se escribieron. En esta línea, las creencias religiosas manifiestas en ellos se consideraban desde la perspectiva de qué grupos de presión sacerdotales habrían actuado en el momento de su redacción o de su inscripción en las pirámides.



Por su propia finalidad, estos autores se han focalizado mucho en un aspecto concreto, diferente a cada uno de ellos, que han analizado con profundidad, pero perdiendo de vista la amplitud temática de los textos.

Además, ninguno tuvo en cuenta las particularidades de cada pirámide. Concebían los textos como una unidad, pues ellos mismos habían retrasado su fecha de composición a los siglos -incluso milenios- anteriores. En este contexto, la diferencia de unas pocas generaciones entre la primera y la última de las cámaras inscritas con himnos no era considerada significativa.

VI.1.1. *Solares contra osirianos*: James H. Breasted

James Henry Breasted, el fundador de la escuela egiptológica norteamericana, se doctoró en Alemania con una tesis sobre el *monoteísmo* atoniano dirigida por A. Erman en la última década del siglo pasado. La obra es heredera de la tradición decimonónica que suponía un alto espíritu religioso en las elites egipcias que no era compartido ni comprendido por un pueblo politeísta y apegado a las prácticas mágicas. Su siguiente estudio, el análisis de la piedra de Shabaka en el Museo Británico, aceptó la información del propio documento respecto al origen arcaico del mito cosmogónico expresado, fechándolo en el Reino Antiguo. Él mismo lo consideró una de las expresiones más refinadas del pensamiento del sacerdocio heliopolitano, que habría anunciado el logos de la doctrina cristiana, redactando una monografía que ha sido la base para la interpretación de este texto hasta hace sólo un par de décadas. Durante unos años desarrolló una actividad que desde nuestra perspectiva se muestra gigantesca: varias campañas epigráficas en Egipto, la publicación de *Ancient Records of Egypt* y la monografía de Historia del país que analizaba e interpretaba las inscripciones recogidas en la anterior selección de documentos; al mismo tiempo, ponía los cimientos para las posteriores creaciones del Oriental Institute, University of Chicago y su paralela Chicago House en Luxor. Antes de estas fundaciones, el conocimiento directo de las fuentes que le habían proporcionado sus anteriores trabajos, más el complemento de la reciente edición por Sethe de los *Textos de las pirámides* y de los sarcófagos del Reino Medio que Lacau había empezado a dar a la

prensa por esos años, Breasted escribió la que podemos considerar primera historia de la religión egipcia, entendiendo que sólo podemos calificar como tal aquella que basó sus conclusiones en un corpus significativo de documentos -casi exclusivamente textos-. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* apareció en 1912 y sigue siendo la obra más influyente que se haya escrito sobre estas creencias religiosas, por más que la base teórica en que se fundamenta y la mayoría de las afirmaciones que se derivan de ella, deban ser hoy revisadas. Además, es uno de los pocos trabajos que analiza cronológicamente la evolución del pensamiento egipcio. A pesar de las objeciones, la redacción amena, la profusión de textos en unas traducciones muy coherentes y el conmovedor espíritu humanista de sus páginas siguen asegurando al libro su continua reedición.

Breasted admira la capacidad humana para realizar importantes creaciones espirituales en un proceso que él considera de perfeccionamiento progresivo y constante. Esta evolución podía reconocerse en la larga serie de textos que había proporcionado la civilización egipcia y que él compara con los documentos seriados que utilizan los paleontólogos para analizar la evolución de las especies animales¹. Así, empieza su obra con un cuadro en el que detalla las distintas fases de ese progreso espiritual. Los egipcios habrían pasado de la simple interpretación divina de la naturaleza y la temprana influencia de la política estatal, a la aparición de explicaciones sobre el sentido de la vida y de la muerte, con la consiguiente creación de residencias intemporales para los difuntos y un atisbo de recompensa o castigo según el comportamiento social, hasta rozar la perfección del monoteísmo durante los años de reinado de Akhenatón, en un pensamiento de alta calidad ética que la impericia política del monarca y sus consejeros no supo hacer ver al pueblo egipcio²; éste, desde ese momento, a pesar de un acercamiento más personal a la divinidad, inició un estancamiento en el puro rito sacerdotal y en la magia. Se trata, evidentemente, de un esquema evolucionista heredero de las ideas que habían impregnado el pensamiento teórico en etnología e historia desde la segunda mitad del siglo anterior.

¹ Breasted, *Development...*, 3.

² Según sus propios términos, "el mundo mediterráneo no estaba aún maduro para una religión universalista". Breasted, *Development...*, 6.

En su obra, hay una clara tendencia a resaltar aquellas características de las creencias egipcias que coinciden con las que ha desarrollado la civilización occidental, como si aquéllas fueran precursoras que se hubieran perpetuado, a través del judaísmo, en la religión cristiana. En este planteamiento ha influido su concepción evolucionista de la historia del hombre y la propia personalidad del autor, quien en su juventud estuvo encaminado al sacerdocio, aunque terminó dejando éste por *las tierras bíblicas*³.

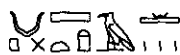
Cuando Breasted escribió su obra, ya se había establecido el principio básico para interpretar la literatura religiosa egipcia, según el cual los egipcios no poseían un vocabulario que permitiera expresar su pensamiento en términos abstractos y tampoco llegaron a desarrollarlos. Mientras que en la actualidad esta carencia no se interpreta como una imposibilidad mental sino como el testimonio de que no les era necesario pues podían expresar esas ideas a través de un sistema gráfico concreto, para el egiptólogo norteamericano era una limitación, producto del momento, de la fase inicial en que se encontraban los egipcios en la línea evolutiva del pensamiento humano⁴. De cualquier manera, los fenómenos naturales eran utilizados como referencia a través de la cual expresar esos términos abstractos de los que carecía su lengua. Son dos los fenómenos que habrían dejado una huella más profunda en las creencias egipcias desde los tiempos anteriores a su civilización: el sol y el Nilo. Sus características son reconocibles en la personalidad de las principales divinidades del país. Para demostrarlo, Breasted utiliza en profundidad los TP, cuyo comentario y primeras traducciones tras la edición de Sethe, constituyen la base para cerca de la mitad de la obra comentada.

Estos textos serían el testimonio de mitos y creencias con una cronología muy amplia. Ya se ha visto que él consideraba que los pasajes más antiguos serían varios siglos -incluso más de un milenio- anteriores a su copia en las pirámides del Reino Antiguo⁵. En consecuencia, si aprendemos a diferenciar los distintos orígenes cronológicos, podríamos llegar a identificar en sus Spr. los documentos que nos

³ J.A. Wilson, en la introducción a Breasted, *Development...*, VII.

⁴ Breasted, *Development...*, 7-8.

⁵ Breasted, *Development...*, 85-91.



permitieran reconocer varios momentos significativos en la evolución religiosa de los egipcios. Así, los TP nos informan sobre la concepción predinástica de los dioses por la que éstos serían, en ese momento, las fuerzas controladoras del mundo visible. Éste podría explicarse como un conjunto de fuerzas divinas en acción. Sobre este universo natural e igualitario -los dioses antiguos siempre eran locales según Breasted- habría venido a imprimirse, como una forma organizativa e inalterable, la impronta de la propia estructura social humana, el recién creado estado egipcio. Desde una perspectiva actual, es imposible aceptar que la idea del estado borrara la concepción de los dioses de tal manera que en época histórica hubieran dejado de ser fuerzas que ordenaran el cosmos. Y no es que Breasted lo afirme así, pero no vuelve a mencionarlo. A partir del desarrollo de una *sociedad nacional*, él sólo se centra en los imperativos morales y de justicia social, identificables en textos funerarios y obras literarias, como las fuerzas que van a seguir transformando la religión egipcia. Los TP serían, por tanto, el primer y último testimonio, en algunos casos anacrónico, de unas creencias con una base natural muy fuerte.

Aunque no lo mencione de manera explícita en ningún momento, Breasted da por sentado que los egipcios habían desarrollado un conjunto de mitos, que sacerdotes y creyentes lo conocían, y que las referencias a relaciones familiares y acontecimientos que aparecen en los TP aluden a esas historias míticas. Salvo esas alusiones, ningún otro testimonio habría quedado de ellas, de modo que la única manera de poder conocerlas consistiría en reunir las referencias aisladas de manera que unas puedan ayudar a explicar las otras, y así poder reconstruir, de manera general, las narraciones sacras. Su método ha tenido éxito, y es el que se sigue utilizando en la actualidad por quienes estudian los textos religiosos egipcios, sin que, hasta donde yo sepa, se haya analizado las implicaciones de esa forma de trabajo ni la posibilidad de llegar a obtener una imagen coherente de los mitos a través de las alusiones aisladas.

Breasted responde a una tradición historiográfica basada en Frazer -o al menos él es su más ilustre precedente- que hace de la religión egipcia arcaica una forma de sublimación de las necesidades y prácticas de los agricultores neolíticos. Él, al menos, introduce para la época histórica la influencia de algunas creaciones de la sociedad, en especial la conciencia de la justicia y del comportamiento social ético,

lo que habría limitado la influencia de factores medioambientales, que en los investigadores precedentes seguían teniendo aún un impacto importante en la evolución posterior de las creencias religiosas. Breasted tampoco cae en el error de considerar que el simbolismo natural y el culto a la fertilidad constituyeron la esencia básica de la religión egipcia. En su obra, como ya se ha indicado, los fenómenos naturales que más habrían influido en la concepción egipcia de los dioses serían el sol y el Nilo. El primero, mucho más fuerte que el segundo, se evidenciaría en una parte muy significativa del panteón, las divinidades con un claro componente celeste, en especial Horus, Re, las distintas manifestaciones de ambos y los dioses que componían la Enéada heliopolitana, además de la luna -el Ojo de Horus- y de los enemigos del sol. No por estar presentes en el cielo dejarían de ser deidades con un origen y adscripción locales definidos. El uso político de los dioses celestes habría convertido al sol en la materialización del poder real en el universo, con todas sus prerrogativas desde la fuerza coercitiva a la impartición de justicia⁶. Frente a la identificación indudable del sol, el Nilo no habría sido reconocido de forma tan evidente en los dioses egipcios hasta la labor de investigadores coetáneos a él⁷; siguiendo la huella de Frazer, Breasted utilizó los TP -que no estaban disponibles en la época del primero- como fuente para documentar la identificación entre Osiris y el agua fecundante de Nilo. El dios quedaría así asociado a todas las extensiones líquidas de cielo y tierra, a la vegetación y como consecuencia a la propia tierra; sería el principio imperecedero de la vida allí donde éste se manifestase⁸; por esa razón, también se convirtió en el dios de la resurrección de los muertos.

Sin embargo, estas dos fuerzas no actuarían en paralelo. Breasted reconoce en los TP manifestaciones de hostilidad antiosiriana⁹. Osiris habría sido una divinidad temida y odiada en tiempos prehistóricos y de ese temor y rechazo aún quedarían esas manifestaciones. En consecuencia, su aceptación en los textos funerarios -una

⁶ Breasted, *Development...*, 12-17.

⁷ Breasted, *Development...*, 18, n.1.

⁸ Breasted, *Development...*, 23.

⁹ En especial, en los himnos de consagración de la pirámide, un monumento solar, aunque hay también otros testimonios. Breasted, *Development...*, 74-75 y 139-140.



prerrogativa de la elite- habría tenido que ser gradual¹⁰. En la manera en que se produjo esa introducción, radica una de las interpretaciones más conocidas e influyentes de la evolución de las creencias egipcias según Breasted: en el predinástico, en paralelo al desarrollo de los dioses, habrían surgido dos grupos de escatologías claramente definidas acerca del más allá, unas solares-celestes y otras osirianas-terrestres, opuestas entre sí. Todo el conjunto de ideas y prácticas funerarias de los egipcios podría repartirse bajo una u otra rúbrica.

El origen de la disputa estaría en el problema de la resurrección. La idea de una vida tras la muerte no habría sido tan prominente en la formación del pensamiento de ningún pueblo como entre los egipcios¹¹. En origen, éstos creerían que todos los difuntos sobrevivían en la tumba o, paralelamente, en la triste morada del occidente, residencia de las divinidades funerarias¹². A partir de la arquitectura, relieves y textos de las tumbas¹³, se podría suponer que muy pronto se desarrolló, al menos para los grandes del reino -el monarca y después sus nobles-, la idea de un destino más halagüeño. Éste supondría la supervivencia en un reino celeste, en el que el punto más atrayente sería el viaje diario con el mismo dios sol. Estas creencias predominarían tan contundentemente en los TP que, en la forma en que han llegado hasta nosotros, Breasted los considera un conjunto de himnos de contenido solar bien definido¹⁴. Por el contrario, toda la concepción egipcia del individuo, con sus diversos componentes¹⁵, el complicado ritual de enterramiento, la conservación del cuerpo y los gastos en tumba y ajuar serían básicamente osirianos, pues las teorías solares se centraban en una

¹⁰ Breasted, *Development...*, 38.

¹¹ Su hipótesis se basa en la capacidad de preservación de los cuerpos por la arena del desierto, que habría permitido a los egipcios ver a sus difuntos si se destapaban accidentalmente las tumbas. Breasted, *Development...*, 49-50.

¹² Breasted, *Development...*, 69. Es curioso que ésta fue, a grandes rasgos, la imagen del más allá que tuvieron a lo largo de toda su historia los pueblos mesopotámicos, que no parece que la cambiaran a pesar de su significativa evolución social, tan paralela, en otros aspectos, con la civilización egipcia. Véase, Bottéro / Kramer, *Lorsque...*, 70.

¹³ Ya se había excavado la necrópolis de las dinastías tinitas en Abidos y Borchardt había identificado los componentes más significativos de un complejo funerario real en Abusir. Breasted, por la recopilación de documentos para sus obras anteriores, conocía las tumbas de altos funcionarios descubiertas por todo el valle, en especial desde la dinastía IV.

¹⁴ Breasted, *Development...*, 102.

¹⁵ Para una visión actual del tema véase Derchain, *Anthropologie*. Algunos de los elementos explicados por este autor aún no habían sido reconocidos por Breasted.

divinidad que no muere ni tiene una familia que llore su desaparición como hacen las hermanas de Osiris¹⁶. Cuando el prestigio de éste hubo desplazado a los dioses funerarios más antiguos y se había convertido en señor del mundo subterráneo, Osiris y su reino entrarían en competencia con el más allá celeste. Como las prácticas osirianas incluirían las ofrendas a la tumba y éstas estaban previstas en los templos funerarios reales, Breasted supone una rápida osirianización de las creencias funerarias dedicadas a la elite, aunque la forma misma de la tumba real fuera la de un símbolo solar¹⁷.

La consecuencia es que en los textos funerarios más antiguos, los TP, los dos *grupos de mitos* (sic), cuyos núcleos eran en origen claramente diferenciables, habían llegado a una cierta agregación y hay un número alto de referencias que parecen mezcladas y otras que no resulta fácil asignar a uno u otro conjunto. Las creencias solares representarían una teología estatal, con todo el apoyo de sus patrocinadores reales, mientras que las osirianas representarían la religiosidad popular con el tácito empuje de cada individuo¹⁸. Los TP serían testigos y soporte de la gradual intromisión de las creencias osirianas en el reino celeste del sol y del rey. Tal como lo narra Breasted, el empuje de la presión popular se habría impuesto incluso a los textos funerarios reales, que se osirianizan de forma rápida y chapucera, si tenemos en cuenta los métodos descuidados con los que, según él, se introdujo el nombre de Osiris en los himnos¹⁹.

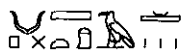
Sigue habiendo un acuerdo con él en que la innovación aportada por Unis, a pesar de lo valiosa que es para nosotros pues nos proporciona un conjunto importante de textos de ese momento, no supone una modificación profunda de la concepción de la vida de ultratumba. El culto funerario real llevaba ya siglos bajo la influencia del sacerdocio de Heliópolis y los reyes de la dinastía V había testimoniado ya su fidelidad a Re a través de los templos solares. Hacía siglos que el monarca difunto accedía al trono solar en el cielo, seguramente desde el momento en que, en respuesta a esta

¹⁶ Breasted, *Development...*, 62.

¹⁷ Breasted, *Development...*, 78.

¹⁸ Breasted, *Development...*, 139-141.

¹⁹ Breasted, *Development...*, 150-160; en las páginas siguientes recoge una serie de párrafos en los que se habrían entretejido de manera inextricable creencias de ambos orígenes, de manera que el monarca difunto es denominado Re y Osiris indistintamente.



nueva concepción del más allá, se empezaron a construir pirámides, primero escalonadas y después de caras planas. La escatología solar de los TP, es, por tanto, un testimonio más bien tardío de esas mismas ideas.

Por el contrario, otros de sus planteamientos pueden recibir numerosas críticas. Desde el punto de vista de análisis de la sociedad, Breasted propone un modelo de influencia social poco coherente. El Reino Antiguo es un momento de fuerte centralización política y de control férreo de la población, pues no se concibe que pudieran construirse las pirámides si no se hubiera impuesto una fuerza coercitiva y una rígida administración. En ese contexto resulta difícil pensar que las creencias populares tuvieran un peso tan significativo entre las elites como para darles paso de la manera en que él establece. Por otra parte, si las creencias solares, tal como él las concibe, no tienen un componente funerario muy desarrollado y sería lógico plantearse que los propios teólogos heliopolitanos lo desarrollasen²⁰. El mismo Breasted reconoce su complementariedad: Osiris era una divinidad pasiva que raramente actuaba de alguna manera en favor del difunto; el beneficio más importante que proporciona a éste era gozar de los oficios de Horus, en tanto que personificación de los cuidados filiales. Por el contrario, Re era un soberano poderoso que otorgaba a menudo sus favores al difunto²¹. Aunque no se aceptarían hoy estas afirmaciones al pie de la letra, son menos criticable que la forma que adoptan en muchos de sus seguidores con el supuesto enfrentamiento de los diferentes cultos y creencias en el seno de la sociedad egipcia. Los términos que él emplea implican la existencia de unos fieles que ejercerían una presión tácita sobre los poderosos y obligaría a éstos a ir aceptando los principios teóricos expresados a través de sus mitos. Sólo después otros autores han identificado cultos con sacerdotes y la presión de sus creyentes en una auténtica lucha de poder, no sólo en la corte, sino en todo el país, para ganar adeptos a sus dioses

²⁰ Vandier se halla a medio camino entre ambas propuestas. Él considera que el sacerdocio heliopolitano habría introducido a Osiris en el ciclo solar por razones políticas, debido a su popularidad en el Delta. Se trataría, por tanto, de una forma de llegar a un consenso con las poblaciones levantiscas del norte del país. Los TP, en esta teoría, no habrían sido más que la justificación de esa evolución de la doctrina; la introducción del dios en la Enéada, como hijo de Gueb y Nut, habría favorecido su conexión con el mundo celeste. Vandier, *La religion...*, 75.

²¹ Breasted, *Development...*, 164.

respectivos. Así, por ejemplo, L. Lesko, en su discutible tesis sobre el *Libro de los dos caminos*, llega a plantearse que en la ciudad de Hermópolis, durante el Reino Medio, puede detectar a través de sus textos funerarios la existencia de sacerdotes de diferentes religiones en enfrentamiento declarado para imponer sus dioses o, al menos, su influencia sobre las poblaciones locales²². La imagen que da es la de unos misioneros intentando implantar su credo, pero la religión egipcia -ninguna religión politeísta- no funcionaba con esos patrones de exclusividad e imposición de sus divinidades sobre la población.

Además, las concepciones celestes del más allá incluyen una variedad mucho mayor que la que propone Breasted; es posible que en el predinástico el difunto se convirtiera en una estrella en el cuerpo del cielo -posiblemente ya imaginado como una diosa, aunque no se la denominase aún Nut-. Griffiths admira la imagen del más allá celeste que explicó Breasted, en particular su manera de explicar cómo el culto de Osiris heredó esta escatología, *aunque no hubiera nada en su mito que lo dirigiera al cielo*²³; sin embargo, él establece que la asociación con Orión pudo ser el paso previo para heredar el firmamento, una posibilidad que no ha sido aceptada unánimemente por los investigadores posteriores²⁴. Breasted escribió su obra en un momento en que no se entendía la acumulación de imágenes egipcias, coincidentes en el fin pero completamente diferentes en sí mismas, y exigía una lógica cartesiana donde estudios posteriores, en especial los de H. Frankfort y E. Hornung, han demostrado que hay un modo de pensamiento diferente al occidental.

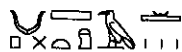
En tanto que pionero, su análisis de los TP resulta un poco pobre en algunos aspectos. Tal vez por esa razón, varios de éstos, que se explican a continuación, han centrado la atención de los investigadores posteriores.

La copia en las cámaras internas de las pirámides no presentaría ninguna ordenación discernible -sería fortuita, salvo la colocación del ritual de ofrenda en cabeza, según el orden de lectura propuesto por Sethe-, ni tampoco resultaría posible encontrar un significado específico a su continuidad. Breasted presupone que existían

²² Lesko, *The Ancient...*, 137.

²³ Griffiths, *The Origins...*, 41.

²⁴ Derchain, recensión de Griffiths, *The Origins...*, 167.



versiones sobre papiro de todos los himnos y que sobre este soporte presentarían ya una secuencia determinada. El editor no habría realizado una labor de ordenamiento específico, sino que haría trasladar a los muros cada uno de estos *libros* desde el comienzo hasta el final, antes de añadirle a continuación, sin ningún tipo de marca, explicación o preámbulo, el siguiente grupo de Spr. de otro papiro. Ésta sería la razón por la que se encuentran encantamientos, oraciones o himnos dedicados al mismo tema en lugares distintos muy separados entre sí, distribuidos por el conjunto, sin ningún intento de reunirlos mejor. Esta hipótesis da a entender, y él así lo expresa, que los rollos en que se conservaban los TP presentaban una selección consciente en la que se habría intentado recoger de manera sistemática los diferentes temas²⁵.

El encabezamiento de cada Spr. por *dd mdw*, sería el testimonio del carácter oral de estos textos. En algunos sería evidente que es el propio monarca quien habría de recitarlos, pues incluyen secciones en primera persona de singular en que ésta ha sido después borrada y sustituida por el nombre del rey o una tercera persona de singular, para que el sacerdote hablase en su beneficio. Breasted acepta la hipótesis de que la colección completa sería recitada por el sacerdote funerario en el día del enterramiento real. Pero muchos de los himnos serían también utilizados en el ritual de ofrenda que se recitaba a diario y, también posiblemente, en los días de fiesta²⁶.

En cuanto a por qué los textos de los funerales aparecen en determinado momento escritos sobre las cámaras de la propia tumba, Breasted lo explica de acuerdo a su concepción evolucionista. El paso de la recitación a la copia escrita sería el testimonio de una conquista en el avance del ser humano hacia una espiritualidad más abstracta, menos apegada a la materia y a la naturaleza. La decadencia de los grandes complejos funerarios reales habría demostrado que el énfasis en el equipamiento funerario -gran tumba, rico ajuar- no había proporcionado al difunto la felicidad eterna. En consecuencia, los TP enfatizarían un bienestar diferente, la estancia en un lugar distante, que no dependería de medios materiales y vendría a reconocer implícitamente

²⁵ Breasted, *Development...*, 93-94.

²⁶ Breasted, *Development...*, 98.

que montañas de mampostería no pueden conferir la inmortalidad *que el hombre debe ganar en su propia alma*²⁷.

Esa perspectiva humanística es, a mi entender, lo más admirable de la obra, aquello que hace que el libro se siga leyendo con interés, aunque no se puedan aceptar sus hipótesis históricas. Esa visión es la que le hace interpretar estos himnos como un canto a la continuidad de la vida, como una queja insistente y apasionada contra la muerte. Los TP serían, en sus propias palabras, *el recuerdo de la más antigua revuelta contra la gran oscuridad y el silencio de los cuales nadie regresa*²⁸.

VI.1.2. El reino heliopolitano de Kurt Sethe

Por sorprendente que pueda parecer, no poseemos una síntesis semejante a la de Breasted producida por el propio editor de los TP, a pesar del volumen de los trabajos que les dedicó. Sus publicaciones sobre ellos se suceden desde la primera década de nuestro siglo. La edición en dos tomos, la misma que utilizó Breasted para su síntesis, data de 1908-1910, aunque no fue hasta 1922 cuando pudo terminarla -con el paréntesis intelectual y económico de la Primera Guerra Mundial-, mediante la aparición de los dos volúmenes complementarios, ninguno de los cuales incluye un análisis ni una interpretación de su contenido.

A falta de esa monografía -tal vez nunca prevista- y de las ideas que pueden entresacarse en alguna de las notas a la traducción, el pensamiento de Sethe a propósito de la religión primitiva egipcia y los textos funerarios más antiguos ha quedado recogida en algunos artículos y, sobre todo, en su obra de síntesis histórica *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*.

En opinión de Sethe, los TP son una recopilación muy libre de recitaciones funerarias, que se han copiado en los muros de las cámaras internas sin un principio rector que dirigiera la ubicación o la sucesión de los textos. Por su contenido

²⁷ Breasted, *Development...*, 84.

²⁸ Breasted, *Development...*, 91. Y para demostrarlo, analiza las escasas apariciones en todo el corpus del término muerte, que sólo ocurre para negarla o para aplicarla a los enemigos del rey que procuran su ruina. En las demás situaciones o se usan eufemismos o se habla de *no vivir*. Breasted, *Development...*, 92.



representan sobre todo encantamientos de transfiguración (*Verklärungen*), es decir, *s3hw* en términos egipcios, cuya fuerza transforma al difunto en un espíritu iluminado, un *3h*. Las columnas de textos estarían organizadas a partir del sarcófago, de manera que, en su resurrección, en su *salida al día*, al abandonar la tumba, el rey pudiera leer los muros de dentro a afuera, sin marcha atrás, ambos lados al unísono, lo que le permitiría su propia transfiguración²⁹. De cualquier manera, no sólo por su lectura, sino también por el poder mágico de los propios jeroglifos, los textos podían ejercer su influencia activa. Con su colocación en el interior de la tumba, el rey desearía independizarse del servicio funerario de los sacerdotes, que podría fallarle en cualquier momento y disponer de los encantamientos cuando le resultase necesario para poder autorecitárselos, actuando como su propio sacerdote funerario.

Sethe no tiene en cuenta que no todas las columnas de textos están dirigidas hacia el sarcófago -generalmente, las de la pared septentrional de la antecámara se dirigen hacia la puerta-, como tampoco que los muros de separación entre las cámaras, que están también cubiertos de textos, son paralelos al sarcófago y resulta menos fácil entender cómo haría su lectura el rey al dirigirse hacia el exterior. Tampoco explica entonces las columnas retrógradas de la antecámara. Barta le critica duramente su suposición de que el rey pudiera actuar como su propio sacerdote lector. Prescindiendo del ritual de ofrenda, que se dirige al difunto en segunda persona, los textos se refieren al receptor siempre en tercera persona. Incluso hay algunos Spr. que han sido corregidos porque en la versión original estaban en primera persona y ésta ha sido sustituida, sistemáticamente, por *f* o por el nombre del monarca. De ahí puede inferirse la conclusión de que los textos no eran concebidos para que fueran leídos por el propio difunto³⁰.

En *Urgeschichte...*, Sethe se hace así eco de una tradición que tenía ya varias décadas, pues fue Maspero quien defendió la posibilidad de que los mitos egipcios fueran la transposición al mundo de los dioses de los acontecimientos políticos que habían desembocado en la unificación nacional del valle bajo del Nilo. Según Sethe, el

²⁹ Sethe, *Die Totenliteratur...*, 524.

³⁰ Barta, *Die Bedeutung...*, 58.

mito del conflicto entre Horus y Seth y las otras informaciones acerca de las relaciones familiares o de otro tipo entre los dioses podían trasladarse a un mapa y recrear los distintos reinos que se formaron en el predinástico final y sus influencias recíprocas, hasta alcanzar el V milenio a.e. Antes de pasar a explicar la hipótesis de Sethe, es imprescindible señalar que tuvo una influencia fundamental en la reconstrucción histórica del predinástico, pero en la actualidad no cuenta ya con partidarios.

El hecho esencial de la prehistoria egipcia, según su reconstrucción de los cambios políticos en los momentos finales de la prehistoria egipcia, fue la formación, hacia el último cuarto del V milenio a.e., de un potente reino unificado, con Heliópolis como capital.

Antes de esta unificación, Egipto habría estado dividido en una plétora de aldeas independientes, después en nomos, en federaciones de nomos y, finalmente, en dos reinos, uno en el norte y otro en el sur, en los que reinaban el dios halcón y el dios Seth respectivamente. Sus capitales serían Behedet (nomo III del Delta) y Ombos (nomo V del Alto Egipto). La lucha entre ambos acabaría con la victoria septentrional y de Horus aún en el V milenio y la formación del mencionado reino heliopolitano.

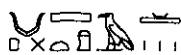
El honor de haber reconocido la ventaja, en un reino unificado, de una religión cósmica de carácter universal recaería en el sacerdocio heliopolitano, que habría organizado su panteón en torno a la figura del dios solar, ya sea denominado Atum o Re. A esta época remontaría también el dios Re-Harakhty, producto de la necesidad de integrar en el nuevo sistema solar, al dios triunfador Horus³¹.

Osiris habría sido un rey de todo Egipto en ese periodo. Nacido en Busiris, un lugar del Delta, pero enterrado en Abidos³², su relación doble con ambas regiones explicaría su aceptación por todo el país.

En este intento de reconstrucción histórica, Sethe se ha servido de los TP que, en su opinión, se habrían compuesto en su gran mayoría en la época heliopolitana. En el plano práctico, la confirmación vendría por el desacuerdo entre la religión local, tal como los monumentos de época histórica nos la permiten conocer, y las listas

³¹ Sethe, *Urgeschichte...*, 87-116.

³² Sethe, *Urgeschichte...*, 78-86.



tradicionales de los nomos, que deben de representar el estado más antiguo de esta misma religión local. Esta disparidad adquiere tal envergadura en el sur que Sethe se ve conducido a concluir que tuvo que producirse una colonización del valle por el norte en un momento determinado de la prehistoria, que debe de coincidir lógicamente con el reino heliopolitano.

Nomos I y II del Alto Egipto³³. Serían una creación heliopolitana. Elefantina no aparece individualizada por un ser divino sino por una designación geográfica. El estandarte no proporciona ninguna información sobre la religión primitiva del nomo, sólo que los egipcios septentrionales lo consideraban ya como *territorio nubio*, que habría sido ligado a Egipto bajo la forma de un nomo. En cuanto al nomo II, la relación de dependencia con el norte era aún más evidente, pues llevaban el mismo nombre y adoraban al mismo dios.

Nomo III del Alto Egipto³⁴. El ídolo primitivo es un halcón bajo la forma del ave momificada o de una estatua. De ahí la facilidad para que fuera identificado con el Horus vencedor. No obstante, pronto tuvo que ceder su lugar a la diosa de el-Kab, ciudad que a consecuencia de acontecimientos políticos se convirtió en la capital del nomo. Se trataba de una diosa buitre llamada Nekhbet. Esto, sin embargo, no supuso el cambio en el emblema identificador del nomo, que representaba la más antigua tradición religiosa.

Nomo IV³⁵. El emblema es el cetro-*w3s*. No sabe a qué divinidad puede corresponder. La capital se transfirió a Armant tras la victoria septentrional, como se deduce por el nombre de Iuni, formado a partir del de Iunu, Heliópolis. Su dios principal es Montu, de origen astral.

Nomo V³⁶. Adoraba primitivamente a dos dioses, Seth de Ombos y un dios halcón que Sethe denomina Nenun, en Cusae. Tras la victoria heliopolitana, el primero fue proscrito y éste fue identificado a Horus, de manera que se produjo un cambio en el emblema, pues la imagen sethiana fue sustituida por un segundo halcón.

³³ Sethe, *Urgeschichte*..., 122-125.

³⁴ Sethe, *Urgeschichte*..., 35.

³⁵ Sethe, *Urgeschichte*..., 35-36.

³⁶ Sethe, *Urgeschichte*..., 36-39.

Nomo VI³⁷. El dios cocodrilo primitivo sería sustituido por una diosa del Delta, Hathor, al tiempo que se cambiaba el nombre de la capital por el de Iunet, derivado también del de Heliópolis.

Nomo VII³⁸. Su emblema es una cabeza de vaca vista de frente. Al identificarse con Hathor, el antiguo símbolo fue interpretado como un sistro, instrumento dedicado a la segunda diosa, transformándose el nombre de la capital en el de *ciudad de los sistros*.

Nomo X y XII³⁹. Reconstruye una historia semejante en algunos puntos y muy compleja. Para el primero intervienen tanto una diosa serpiente -identificada a Hathor- como un dios halcón con nombre en terminación dual, Antiuy, que procede de la unificación de dos dioses contendientes, uno de los cuales habría sido previamente identificado con Seth, de manera que fue después eliminado. El nomo XII estaría bajo la advocación de un dios halcón muy antiguo denominado Anty, con una evolución similar a la de los otros dioses meridionales.

Nomo XI⁴⁰. Lugar originario de Seth, pues es su animal el que aparece en el estandarte. Sethe lo considera un perro, con los cuartos traseros heridos por una flecha en castigo a sus crímenes⁴¹. Fue remplazado por el carnero Khnum, sin que Sethe explique por qué, en este lugar, no ha sido sustituido por un halcón.

Nomo XV⁴². Protegido por una diosa liebre, Unut, cuyo culto, sin ser nunca importante, tampoco desapareció. En él, la creación de la doctrina hermopolitana habría sido una reacción contra la teología heliopolitana.

Nomo XVI⁴³. La enseña hace alusión muy evidente a la lucha entre Horus y Seth, pues se ve un orix montado en ocasiones por un halcón, y el primero es un animal sethiano. Este halcón era también un dios local adorado en Hebenu.

Éstas son las principales repercusiones que habrían sobrevenido en Egipto tras el triunfo heliopolitano. Pero éste también tuvo su fin. El sur se revolvió contra el norte y obtuvo de nuevo su independiencia. Pero la nueva división política no provocó la

³⁷ Sethe, *Urgeschichte...*, 40.

³⁸ Sethe, *Urgeschichte...*, 40-41.

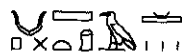
³⁹ Sethe, *Urgeschichte...*, 41-45.

⁴⁰ Sethe, *Urgeschichte...*, 45-46.

⁴¹ Sethe, *Urgeschichte...*, 72-74, suposición que acepta Vandier explícitamente, *La religion...*, 27.

⁴² Sethe, *Urgeschichte...*, 50.

⁴³ Sethe, *Urgeschichte...*, 50-51



desaparición de todos los beneficios que la unidad del brillante periodo heliopolitano habría extendido en Egipto: una misma civilización, una misma religión, habrían calado ya en las poblaciones de las dos mitades del país. El periodo pasó a ser denominado por los egipcios como el de los *servidores de Horus*.

Los dos nuevos reinos pasaron a tener como capital las ciudades de Buto e Hieracópolis. De la misma manera que los antiguos reyes de Heliópolis pasaron a ser conocidos como los *b3w de Heliópolis*, los reyes de las nuevas capitales también fueron denominados como *b3w de Pe* y como *b3w de Nekhen*. Menes fue quien puso final definitivo a estas divisiones prehistóricas⁴⁴.

Algunos autores se sitúan, expresamente, a favor de Sethe. Consideran que la unidad cultural en todo el valle del Nilo durante el guerzeense, con la adopción en el norte de la cultura del sur, no pudo realizarse si no hubo una unificación política previa, y en su confirmación, la piedra de Palermo muestra diez reyes prehistóricos con la doble corona, que serían los de ese reino heliopolitano⁴⁵.

Por el contrario, desde el momento de su aparición, han surgido numerosas críticas⁴⁶, no sólo a su reconstrucción de los acontecimientos, que los trabajos de campo y nuevas interpretaciones de las excavaciones actuales han rechazado completamente (*cf. infra*, VIII.2.4), sino también a su método de trabajo. Es evidente que la religión o más en detalle la naturaleza de los dioses, su lugar de culto y antigüedad, no pueden reducirse a un examen de las relaciones y conflictos políticos, y que éstos no influyen de manera tan unívoca y precisa en aquéllos como para poder reconstruir unos a partir de los otros. Una concepción semejante sólo puede proponerse si se ignoran los sistemas de transmisión oral o escrita de la información. Por otra parte, es también significativa la influencia que el clima intelectual de la Alemania de entreguerras ha tenido en su reducción, demasiado racionalista, de los cambios religiosos como producto de un conflicto entre facciones rivales. Como una buena parte de esta tesis muestra otras formas de interpretación de los TP, con métodos de

⁴⁴ Sethe, *Urgeschichte*..., 137-166.

⁴⁵ Vandier, *La religion*..., 31.

⁴⁶ Grapow reconocía que Sethe daba por probadas muchas cosas *que resultan, como mínimo, problemáticas*. Grapow, *La publication*..., 229.

investigación, empleo crítico de las fuentes y concepción general de la religión, completamente diferentes al de Sethe, no voy a entrar en más detalle con las objeciones a su obra.

VI.1.3. Continuidad de las interpretaciones historicistas

La tendencia a analizar los TP en búsqueda de información sobre acontecimientos históricos precisos ha continuado tras los autores mencionados, pues éstos han ejercido una enorme influencia sobre los investigadores que los han seguido. Aún en la actualidad, algunos autores activos de generaciones precedentes siguen creando aportaciones significativas desde esta perspectiva.

Así, Lauer apuntó la posibilidad de ver reflejado un problema de sucesión dinástica en la construcción de la pirámide de Unis con parte del material de un monumento, tal vez funerario, de su predecesor Dyedkare-Isesi. O bien éste era un usurpador, lo que explicaría que se borrara su memoria destruyendo los testimonios arquitectónicos de su reinado, o bien Unis era, él mismo, un advenedizo, por lo que preferiría que no quedase rastro de los años que precedieron su discutible toma de poder. La frecuente identificación, en los himnos, del difunto con Horus, en tanto que hijo y heredero indiscutible del dios-rey muerto Osiris explicaría la aparición de los TP en la tumba de este rey, pues significarían una legitimación de su derecho al trono, *a posteriori*, o de cara al Más Allá⁴⁷.

VI.2. Los *Textos de las pirámides* como ritual de enterramiento

Podemos partir de la hipótesis, no verificable pero difícilmente rechazable, de que los reyes fueron enterrados en el transcurso de una ceremonia ritual de especial valor simbólico para la comunidad. Tal vez por eso, ha surgido esta segunda vía de interpretación de los TP, completamente diferente al análisis de los conflictos teológicos y políticos que habían inquietado a los investigadores hasta ese momento.

⁴⁷ Lauer, *Le mystère...*, 241.

Esta nueva línea de acercamiento ha sido desarrollada exclusivamente en la escuela alemana, a partir de los importantes estudios sobre la arquitectura de los monumentos reales realizados por H. Rieke y S. Schott. La base está en la interpretación de los textos como oraciones que se recitaron en los funerales reales, una posibilidad que ya había sugerido Breasted, pero que estos investigadores desarrollaron con una minuciosidad sorprendente. Sin embargo, más allá de ese planteamiento común, las obras de Schott, Spiegel y Altenmüller -los autores que se van a explicar con más detalle en este subcapítulo- difieren en el propio desarrollo de las exequias y de qué manera se relacionan los TP con ellas, hasta el punto que sus mismas disparidades han hecho plantearse a investigadores posteriores la validez de esta vía de trabajo⁴⁸.

VI.2.1. Siegfried Schott

En 1945, S. Schott había clasificado los TP en cuatro géneros literarios: los textos dramáticos, los himnos con fórmula de nombre, las letanías y los textos de transfiguración, a los que había que añadir las fórmulas mágicas contra reptiles. Las características internas de la mayoría de los textos remiten a una naturaleza oral. Cada texto se inicia con las palabras *dd mdw*, *recitar las palabras*, e incluso en las pirámides de Teti y de Pepy II cada columna está coronada por esos signos. Además, una cierta parte de estos Spr. se conserva en textos rituales del Reino Nuevo, en los que no hay duda que acompañan, como parte oral, las manipulaciones de determinados actos rituales. Los TP no serían, por tanto, una guía del más allá ni una descripción más o menos completa de la escatología egipcia, preparada para describir al difunto su resurrección y supervivencia eterna. Tampoco se trataría de una amalgama heterogénea de textos dispares, sino de un conjunto coherente, una composición unitaria, que recordaría las oraciones declamadas por los sacerdotes lectores durante el rito de enterramiento de los reyes del Egipto más antiguo. Las necesidades de esa ceremonia

⁴⁸ Griffiths argumenta que los documentos egipcios que conservan el guión de una ceremonia adoptan una estructura completamente diferente, con una separación clara entre el texto que hay que recitar y las direcciones escénicas, como se muestra en el Papiro Dramático del Rameseo. Griffiths, *The Origins...*, 157.

serían las que determinarían la selección, secuencia y contenido de los textos. Ésta es la hipótesis central de *Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult*, que Schott publica en 1950⁴⁹, como segunda parte de una obra conjunta con Ricke en que ambos analizan la arquitectura funeraria real del Reino Antiguo (*cf. supra*, III.2.1.1). Ambos parten de la premisa de que la arquitectura servía de marco formal y funcional a la celebración de una gran variedad de ritos y que en el caso de los templos funerarios reales, esos ritos eran el entierro del monarca.

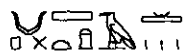
Este sepelio se desarrollaría a lo largo de todo el complejo piramidal: templo bajo, calzada, templo alto, pirámide. La comitiva funeraria estaría acompañada por los sacerdotes desde su desembarco en el templo del valle hasta la sala del sarcófago. Los himnos declamados en cada estación son los que se han recogido también en las cámaras interiores, de modo que se podría establecer un paralelismo entre las instalaciones exteriores y la sucesión de Spr. en las estancias internas de la pirámide.

Schott establece un orden de lectura de los textos inverso al tradicional, de fuera hacia dentro, es decir, empezando por el vestíbulo (V) -sólo tiene en cuenta algunos textos del pasillo descendente (D)- hasta llegar a la cámara funeraria (F). La lectura misma de los himnos es la que daría las claves para esta comparación⁵⁰. La correspondencia es la siguiente: vestíbulo con el templo del valle; corredor con la calzada; antecámara con la parte exterior del templo alto y cámara funeraria con templo alto interior; o, con más exactitud, utilizando los términos con los que él denomina cada parte del templo, que serán explicados a continuación (figura 21; compárese con las figuras 22 a-b y 23 c):

V	Taltempel
C	Aufweg
A, muro N	Vortempel
A, muros S, E y W	Altarhof des Verehrungstempels
A-F	Tor der Nut
F, muro E	Weg vom Tor der Nut zum Totenopfertempel

⁴⁹ Además de los autores que se van a estudiar a continuación, el planteamiento de Ricke y Schott ha sido aceptado por otros investigadores relevantes como E. Otto, *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart, 1955, y E. Hornung, *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt, 1967.

⁵⁰ Schott, *Bemerkungen...*, 149-150.



F, muro N	Totenopfertempel
F, muro W	Weg vom Tor der Nut zur Mittelkammer
F, muros E y S	Mittelkammer, Serdab, Sargkammer

Ambos autores reconocen que una correspondencia exacta no siempre es posible, pues hubo una evolución en la arquitectura que cambió de ubicación algunos elementos, como los grupos de nichos del templo alto que se trasladarían al interior de la pirámide⁵¹. Para esta argumentación no tienen en cuenta que la estructura de los templos varió muy poco en los complejos con textos, pues ellos asumen que el proceso de composición de los TP fue muy largo y algunos harían referencia a elementos arquitectónicos presentes en los monumentos funerarios de reyes anteriores y después desaparecidos. Así, diez Spr. de Pepy I sólo pueden ser entendidos adecuadamente si se comparan con las diez columnas del templo bajo de Quefrén. La razón para esas disonancias temporales estaría en el conflicto entre el culto solar y el osiriano. Éste se manifestaría en la cronología de los textos de Pepy II, más antiguos que los de Unis y más *osirianos*, pero que habrían sido censurados a consecuencia de la prevalencia del sacerdocio heliopolitano desde fines de la dinastía IV⁵². No responden al problema de cómo sobrevivieron esos textos supuestamente rechazados por la corte.

Para los ritos en el templo del valle, que tendría la función de la tienda de purificación⁵³, Schott toma como base los textos del vestíbulo de Pepy I. Su recitación iría acompañando determinados actos. Así, la salida de la casa y el desembarco de la comitiva funeraria se harían al tiempo que se recitasen los Spr. 271 y 553-561 del muro septentrional de V; la purificación del cadáver se haría con los Spr. 269, 307, 325, 359, 474, 562-575, 584-586 del muro occidental del V; el embalsamamiento del cadáver se acompañaría con los Spr. 576-583 del muro occidental del V; la transformación de la momia en divinidad y rito de la apertura de la boca con los Spr. 539-552 del muro meridional del V; y la entrega de la pirámide a su propietario con los Spr. 587, 611, 617-8 del muro septentrional del V y del muro oriental de D⁵⁴.

⁵¹ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 103-112.

⁵² Schott, *Bemerkungen...*, 189.

⁵³ Schott se hace eco de la interpretación de Grdseloff. Schott, *Bemerkungen...*, 173-174.

⁵⁴ Schott, *Bemerkungen...*, 175-181.

En los himnos que se corresponden con el *Aufweg*, la calzada, se trata de la transfiguración del difunto y en ellos la vía misma es considerada como el camino del rey a su padre del cielo. Schott recurre a una serie de textos del corredor de Pepy I, los Spr. 266, 322-323, 333, 357, 503-538⁵⁵.

Por *Vortempel* Schott comprende el primer vestíbulo y sus cámaras laterales así como el *pr-wrw*, que él denomina -no disponía de los papiros de Abusir- *tieffen Halle*, sala profunda, y la identifica con la *wt 3t*, gran fortaleza, mencionada en el Spr. 308. En estas cámaras se recitarían los himnos que conciernen a la llegada del rey difunto al cielo. Allí él gana el proceso ante el consejo de los dioses, es coronado, y pasa a la barca solar. Los textos correspondientes se escribieron sobre el muro septentrional de A, el que da acceso a la cámara misma, y son los Spr. 302-312 de Unis y los 679 y 681-691 de Pepy II⁵⁶.

El resto de los textos de A, los de sus muros S, E y W, restituyen los ritos del *Altarhof des Verehrungstempels*, el patio porticado del templo alto, es decir, la *wsht* de los papiros de Abusir (figura 23a). En este caso son las pirámides de Unis y Teti las que se toman como base. Sus textos se refieren al rey como Osiris y serían recitados a las estatuas instaladas en el *Altarhof* -son los Spr. 355-357, 364-374 del muro occidental de A y muro oriental de F en la pirámide de Teti-. Dos de los himnos, los Spr. 355 y 374, conciernen a la apertura de puertas y se relacionan con la puerta que desde el *pr-wrw* conduce a la *wsht*. Cuatro series de himnos, los Spr. 247-252, 253-258, 260-268 y 269-275 de los muros S, E y W de la A de Unis permiten al rey conquistar el cielo en sus cuatro direcciones. Él se apodera del mundo estelar, se identifica con el Sol y oficia como jefe supremo. En paralelo se celebran ritos contra los enemigos y sobre víctimas⁵⁷.

Los ritos sobre la *rwt Nwt*, puerta de Nut, que es mencionada en el Spr. 360, abren al rey difunto las puertas del cielo y le permiten alejarse de la humanidad e ir a los brazos de la diosa celeste. Schott identifica este término con la fachada de la parte

⁵⁵ Schott, *Bemerkungen...*, 184-185.

⁵⁶ Schott, *Bemerkungen...*, 183-190.

⁵⁷ Schott, *Bemerkungen...*, 194-198.

interior del templo funerario, fachada que da al corredor transversal y que no tenía ninguna visibilidad, pero que debía de tener un valor simbólico fundamental, no estético, pues estaba muy decorada -rey rechazando los peligros naturales e imaginarios - y en el pasillo estrecho no había espacio para que esas imágenes pudieran ser vistas; él fue el primero en reconocer la importancia que los egipcios debían de otorgarle. Los textos, Spr. 244-245, 272, 360-362 y 464, aparecen escritos sobre el pasadizo A-F en las pirámides de Unis, Teti, Pepy I y Pepy II y en ellos se trata sobre los accesos celestes, que detienen a los no autorizados y a los enemigos del rey⁵⁸.

En esta *puerta de Nut* la comitiva funeraria debe de haberse dividido. Mientras que el sarcófago con el cadáver, los vasos canopos y las coronas serían conducidas por el corredor transversal hacia el patio septentrional y de éste a la pirámide, los portadores de alimentos atravesarían la puerta y proporcionarían los productos para el ritual de ofrendas en el templo.

Los textos de la pared oriental de F se aplican a actos rituales que son ejecutados en el camino de la puerta de Nut al *Totenopfertempel*. Se incluyen encantamientos mágicos contra la corona blanca -entendiendo que son antiguos rituales del Delta, según la teoría de Sethe que ya se ha comentado- así como el aprovisionamiento de la mesa de ofrendas con donativos. Como base, toma los Spr. de las pirámides de Unis, Teti, Merenré y Pepy II, pero no los comenta en detalle.

El *Totenopfertempel* es el santuario interior del templo funerario. En él se recitarían los textos del muro septentrional de F de las pirámides de Unis y Pepy II. Los Spr. conciernen a los ritos de colocación de los ornamentos y de las coronas así como a las manipulaciones del ritual de ofrenda.

Los textos de la pared occidental de F pueden ser puestos en relación con los declamados durante los ritos del traslado del sarcófago desde la *Puerta de Nut* hasta la entrada de A, ya en el interior de la pirámide. Se encuentran en las pirámides de la dinastía VI, desde Teti hasta Pepy II, y conjugan ritos de introducción del sarcófago en la tumba, himnos a Nut y encantamientos contra la corona roja -entendidos como

⁵⁸ Schott, Bemerkungen..., 198-200.

defensas mágicas del hipotético reino meridional-. Schott no comenta tampoco los Spr. de este apartado con detenimiento.

Los ritos de la tumba misma, tanto los de A como los del serdab y los de F se conservan en los muros occidental y meridional de esta última, en la pirámide de Unis. En los Spr. se mezclan ritos a estatuas, otros al trono con la proclamación de la soberanía del rey en el más allá o el sepelio del cadáver⁵⁹.

El principal problema con la hipótesis de Ricke-Schott es que sólo se mueve en el terreno de las suposiciones. Schott remite a Ricke y éste a los textos, formando un círculo que nunca abandona la mera conjetura. Sus respectivas hipótesis parecen funcionar como sistemas teóricos autónomos en los que los datos arqueológicos quedan incluidos, pero no son la base, el elemento del que parte la investigación.

Su apoyo en la clasificación de los TP en géneros literarios es más un problema que una ventaja, pues la gran variedad en su contenido que Schott mismo ha puesto de manifiesto, resulta difícil de conjugar con un empleo que se supone único, el sepelio real.

Frankfort fue el primero que, en una reseña a la obra conjunta de Ricke y Schott, rechaza el principio general en que se basa la hipótesis del segundo. Para ser cierta, los Spr. de cada cámara interior deberían ser distintivos respecto a los de las otras tres y bien diferenciados en sus temas, de manera que cada espacio pudiera ser caracterizado por unos Spr. determinados, lo que no es la situación en ninguna de las pirámides. A continuación debería considerarse si estos textos particulares podían representar un rito. Por último, debería plantearse si ese rito podía ser celebrado en la parte correspondiente del templo funerario. Una pequeña selección con los textos de las dos primeras cámaras analizadas -correspondientes al templo bajo y a la calzada- muestra que no cumplen esos requisitos⁶⁰:

los textos del vestíbulo se refieren efectivamente a desembarcos y purificaciones, pero ambos temas son extremadamente comunes en los Spr. de todas las estancias y no sólo del vestíbulo. Idéntica crítica puede hacerse a las referencias a la

⁵⁹ Schott, *Bemerkungen...*, 201-210, para todos los rituales en el Totenopfertempel y en el interior de la tumba.

⁶⁰ Frankfort, *Pyramid...*, 158.

cermonia de la apertura de la boca. Además, los himnos que reflejan supuestamente el embalsamamiento, hablan de la Inundación y la justificación de Osiris ante los dioses, temas que aparecen también en la antecámara de Pepy II, y en el caso del Spr. 535, éste se repite en el corredor de Pepy I;

en el corredor se encuentra una descripción de la purificación en el Campo de Cañas, que Schott no considera escatológica sino ritual y además -en acuerdo con Ricke- no ubica el rito en la calzada, que es el lugar que le correspondería, sino en un estanque frente al templo del valle⁶¹. El resto de los textos que tratan del paso de corrientes de aguas seguirían siendo alusiones al ritual, en el que el rey tendría que identificarse con los servidores y los instrumentos de los dioses, una asociación demasiado humilde para ser recitada en un funeral real; además, tienen una semejanza muy evidente con los hechizos apotropaicos de los papiros mágicos tardíos. Por último, si seguimos la hipótesis de Schott, la descripción del paso del rey por el Canal Sinuoso, en dirección hacia el oriente en que renacerá con el dios sol, se corresponde con el desplazamiento del sepelio por la calzada, en dirección contraria a la que describe el texto, es decir, E-W.

El orden de los textos plantea otra objeción. Schott apoya su lectura de exterior a interior, contraria a la propuesta por los autores anteriores, en que así es idéntica al *avance progresivo hacia el espacio cultural*⁶² que seguirían los egipcios. Pero ésta no es una base fiable para generalizar sobre el significado interno de las inscripciones cuando no pueda inferirse de éstas mismas. Su comparación entre el orden de los ritos en un templo, desde fuera hacia dentro, con el de los textos en las cámaras subterráneas de una pirámide no tiene por qué guardar ninguna correspondencia, al menos mientras no tengamos algún testimonio documental antiguo. Las representaciones en un santuario restituyen la actividad del ritual diario ofrecido al dios; como la ceremonia se dirige hacia el santuario, el orden de las imágenes sigue esa dirección. Pero la función de las cámaras funerarias es completamente distinta a la de un santuario. Éstas se cierran para siempre, nadie puede entrar en ellas, por lo que sólo son de utilidad para el difunto, y lo lógico es que se ordenen en función de éste, es decir, de la cámara del sarcófago donde reposa el cuerpo momificado hacia fuera y no a la inversa.

⁶¹ Ricke, *Bemerkungen...*, II, 92.

⁶² Schott, *Bemerkungen...*, 149.

Otro argumento negativo es la inconsistencia en la ubicación de los Spr., pues éstos varían de una pirámide a otra no sólo en cuanto a la cámara en que están situados sino incluso en cuanto a su contexto, es decir, al conjunto de textos inscrito en un lugar determinado⁶³. Así, el 587, el de consagración de la pirámide, está situado al comienzo de los textos de D en Pepy I, es decir, es el primero que se encuentra al entrar en la pirámide. En Pepy II ese mismo Spr. se encuentra en el pasadizo A-F, y por tanto no puede ser entendido como el comienzo de unas recitaciones rituales en las que se empezaría por consagrar la construcción misma⁶⁴. Tampoco los primeros encantamientos de Unis, que encontramos en C tras las piedras para bloquear la entrada, pueden ser tan significativos como ha querido Schott. Se trata de los Spr. 313-317, que tratan sobre la llegada del rey al cielo. Barta defiende que en ningún lugar de la serie queda claro si los seres mencionados quedan dentro o fuera de las puertas que se abren en el primero de los textos. Si se entendiesen fuera, la lectura habría que hacerla desde dentro y hacia el exterior -313 está junto al paso a A, mientras que 317 es el último Spr. de C visto desde el interior-, el orden contrario al que propone Schott, pues de lo contrario, si leemos de fuera hacia dentro, primero aparecerían los demonios y después abriríamos las puertas de la pirámide, dejando a los demonios en su interior, lo que no parece una situación coherente⁶⁵. Recuérdense todas las precauciones para destruir el poder negativo de los signos jeroglíficos, lo que estaría en franca contradicción con esa lectura de los textos⁶⁶.

Schott parece considerar que el enterramiento es la finalidad última de los funerales. En ningún momento considera la posibilidad de que los ritos fueran el medio para alcanzar la inmortalidad. Ignora por completo la escatología egipcia y las creencias que hubiera tras las ceremonias; sólo parece importarle el ritual. Pero éste tiene el problema de la función del complejo funerario real. Es evidente que los textos no hacen ninguna alusión al templo funerario ni los relieves de éste incluyen el tema

⁶³ Barta revisa los nueve lugares específicos de colocación de cada grupo de textos según Schott -que usa siempre una u otra pirámide como base- y las cámaras en que esos mismos textos se encuentran en las pirámides que Schott no utiliza. *Die Bedeutung...*, 10-12.

⁶⁴ Barta, *Die Bedeutung...*, 8.

⁶⁵ Barta, *Die Bedeutung...*, 8-9.

⁶⁶ Lacau, *Suppressions...*



del enterramiento real, aunque ciertamente son muy escasos los conservados. Ya se ha visto que Arnold (*cf. supra*, III.2.2) rechaza incluso la posibilidad de que se celebrase en ellos ese sepelio. Pero incluso si lo mantuviésemos en estas construcciones, los paralelos entre el lugar de colocación de los TP en las cámaras internas y su recitación en las construcciones exteriores siguen apoyados en meras suposiciones. La transferencia no ha sido probada, y así lo han entendido los egiptólogos posteriores.

VI.2.2. Joachim Spiegel

J. Spiegel no intenta reconstruir las declamaciones del ritual de un sepelio real a través de todas las pirámides con textos de las dinastías V y VI, sino sólo con los de un único monumento, el de Unis, adoptado así como paradigma. Su trabajo sigue las huellas del de su predecesor desde el mismo momento en que éste salió de las prensas, pues ya en 1953 aparece el primer artículo en que aborda esta cuestión, *Die Religionsgeschichtliche Stellung der Pyramidentexte*, *Orientalia* 22 (1953), 129-157, seguido de otro de mayor envergadura, *Das Auferstehungsritual der Unaspyramide*, *ASAE* LIII (1955), 339-439. Ambos fueron recogidos, con las variaciones que impusieron dos décadas de diferencia, en *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung*, de 1971, que es la obra que se va a comentar aquí.

Igual que el resto de la escuela alemana hasta hace pocos años, Spiegel diferencia entre unas costumbres funerarias herederas de la tradición prehistórica del Delta y otras del valle, siguiendo el modelo establecido por Junker, que también adoptan Ricke y Schott. Un componente de la estructura social bajoegipcia sería su énfasis en la agricultura, que habría sido imposible en el valle por la menor capacidad productora de sus tierras. En consecuencia, el papel religioso de la vegetación tiene que haber surgido en el Delta, y por tanto es aquí donde aparecerían las creencias osirianas, que en esencia serían un culto a la vegetación. Por el contrario, la concepción de la divinidad en el Alto Egipto sería la de un líder guerrero, por las duras condiciones de vida de los nómadas, que mantuvieron una lucha continua contra la naturaleza y contra

los demás grupos competidores; en consecuencia, el culto horita podría atribuirse al valle⁶⁷.

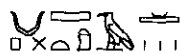
Spiegel aplica su análisis a la pirámide de Unis -y entre sus textos, a una seleccion-. Pero sólo es válido para los himnos de ésta y difícilmente podrían aplicarse a cualquiera de las demás. A diferencia de Schott, la ceremonia que él reconstruye se limita al cortejo funerario final, dejando fuera los actos precedentes de purificación del cadáver, momificación y apertura de la boca.

Otra diferencia fundamental respecto a la lectura de Schott está en que no localiza la sucesión de ritos en los diferentes elementos del complejo funerario real sino en el interior de la propia pirámide. De esta manera, la ubicación de los Spr. determinaría el lugar de las ceremonias, pues cada actuación ritual tendría lugar en la cámara en cuyas inscripciones estuviera recogida. En consecuencia, la finalidad precisa de cada espacio puede ser reconocida a través de la lectura de los textos que contiene, mientras que la propia sucesión cronológica de los ritos puede reconstruirse a través del lugar que ocupan en el conjunto. Spiegel considera que los textos están dispuestos siguiendo una dirección precisa, del exterior al interior y de nuevo hacia fuera en sentido contrario a las agujas del reloj (figura 24)⁶⁸. Los oficiantes en la ceremonia habrían sido el sucesor al trono, un sacerdote lector y cuatro asistentes. En contraposición a Schott, defiende una unidad drásticamente indivisible entre mito y ritual, lo que es casi tan poco afortunado como el rechazo de su antecesor.

El enterramiento de Unis tal como se reconocería en los textos estaría integrado por la conducción del cadáver real a la pirámide, su deposición en el sarcófago de piedra de la cámara funeraria y la instalación de dos estatuas en el serdab. Ligado a él estaría un *ritual místico de la resurrección* que se inicia en el mundo inferior con la liberación del *ba* de su momia (sección c) y se concluye con la identificación del *ba*

⁶⁷ Spiegel, *Das Werden...*, 87. Ya se ha comentado que esta dicotomía en agricultores en el Delta y nómadas en el valle es inaceptable. Tampoco tiene en cuenta que la agricultura egipcia se inició en los uadis, no en el valle aluvial, y que antes de hacer habitables las márgenes del Nilo y de sus ramas en el Delta fue necesario un proceso de desecación de las zonas con aguas estancadas mediante un sistema mínimo de canales, lo que posiblemente se consiguió primero en el valle.

⁶⁸ Cpost, pared oeste / A-F, pared norte / F, pared norte / F, pared este / F, pared sur / F, pared este / A-F, pared sur / A, pared oeste / A, pared sur / A, pared este / A, pared norte / Cpost, pared este.



con el dios sol en el cielo (sección I). Las cámaras internas de la pirámide se convierten en un escenario en el que se representa un acto mítico, con la cámara funeraria del oeste como el mundo inferior, la *dw3t*, la antecámara como el horizonte del mundo terrestre, la *3ht*, y el serdab del oeste como el cielo, *qbhw*. Así pues, el *rito místico* consistiría en el recorrido dramático y aseguraría mágicamente el ascenso cósmico del *ba*, que se hace así efectivo de manera auténtica. La ceremonia completa estaría ligada al ciclo de la naturaleza de tres maneras, pues se llevaría a cabo en el transcurso de una noche, poco antes de la luna nueva y al final de la estación de la inundación. De esta manera, el viaje al cielo que concluye la resurrección del *ba* coincidiría con la salida del sol, el cambio lunar hacia el creciente y el surgimiento de la vegetación.

Además de los mitos implícitos, los textos muestran un desarrollo del ritual a través de catorce estaciones -las letras son las de este autor; recuérdese también que sólo Cpost, A, A-F y F presentan inscripciones en el interior de la pirámide de Unis-:

- a. La introducción del ataúd de madera en la pirámide. Éste, con los restos momificados del rey, es introducido hasta la misma cámara funeraria (F)⁶⁹.
- b. Ritual de ofrendas. La lista de ofrendas funerarias y los textos que la concluyen son recitados ante el sarcófago⁷⁰.
- c. El sepelio del cadáver. En este momento se inician los *actos místicos de la resurrección*. El ataúd de madera es introducido en el sarcófago de piedra y, a continuación, se desplaza la cubierta de éste a su lugar definitivo y se enciende un sahumero. Con éste el *ba* del difunto se libera de su cuerpo y obtiene una forma visible en los vapores del incensario⁷¹.
- d. La travesía de la cámara funeraria. La forma que ha adquirido el *ba* le permite atravesar la cámara funeraria desde el oeste, un desplazamiento que simbolizaría el viaje por el mundo inferior hacia el oriente⁷².
- e. La presentación al difunto de la corona del Bajo Egipto. El *ba* del rey es coronado⁷³.

⁶⁹ Cpost, pared W (Spr. 317-313) y A-F, pared N (Spr. 200, 25, 23, 32 y 199); Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 72-72 y 127-144. En ésta y en las siguientes notas a la versión de Spiegel del ritual, el segundo grupo de páginas corresponden a su traducción del texto correspondiente.

⁷⁰ Lista de ofrendas: F, pared N (Spr. 23, 25, 32 -sic, aparecen por segunda vez en esta cámara- 34-57, 72-79, 81-96 y 108-170); textos que concluyen el ritual de ofrenda: F, pared N (Spr. 171) y pared E (Spr. 223-224); Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 74-78 y 145-159.

⁷¹ F, pared S (Spr. 213-216); Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 78-80 y 160-180.

⁷² F, paredes S y E (Spr. 217-219); Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 80-83 y 181-205.

- f. La salida del *ba* de la cámara funeraria. El *ba* se escapa de esta estancia y alcanza así la antecámara, donde reviste la forma de una estatua-*ba* y una estatua-*ka* que ya habían sido instaladas en este lugar. En términos míticos, esta salida adopta la imagen de un rompimiento de gloria por el que el *ba* abandona el mundo inferior y aparece en el horizonte⁷⁴.
- g. La travesía de la antecámara. Ambas estatuas son colocadas sobre sendas gavillas de juncos y desplazadas a través de la antecámara hasta la entrada del serdab. Este acto está ligado simbólicamente al ascenso hacia el cielo del *ba* y su viaje en barca por los cursos de agua celestes⁷⁵.
- h. El arrastre de ambas estatuas a la entrada del serdab⁷⁶.
- i. La introducción de la estatua-*ka* en el serdab. La estatua es desplazada al nicho meridional y depositada en un altar previamente instalado en él⁷⁷.
- j. La introducción de la estatua-*ba* en el serdab. Los cuatro sacerdotes que asisten en la ceremonia empujan la estatua hasta el nicho central del serdab⁷⁸.
- k. La coronación de la estatua-*ba* en el nicho central del serdab. La estatua recibe la doble corona. Con este acto, el *ba* del difunto monarca, que ya ha ascendido al cielo, se funde con el dios Re⁷⁹.
- l. El traslado de la estatua-*ba* del nicho central del serdab a su naos. Ésta se encuentra en el nicho septentrional del serdab, en paridad al altar de la estatua-*ka* en el nicho meridional. A partir de este rito el *ba* queda también liberado de su estatua⁸⁰.
- m. La salida del serdab y de la antecámara. La puerta del serdab es cerrada y sellada. Los ejecutantes del ritual abandonan también la antecámara tras una última ceremonia de ofrenda. El *ba* del difunto se dispone también a salir de la tumba⁸¹.
- n. La salida de la pirámide. Se deslizan las tres losas de cierre del dispositivo de rastrillos así como las piedras que bloquean la barrera de granito y el pasillo

⁷³ F, pared E (Spr. 220-222); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 84-85 y 206-217.

⁷⁴ A-F, pared S (Spr. 244-246); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 85-89 y 218-225.

⁷⁵ A, pared W (Spr. 256-258 y 260) y pared S (Spr. 260-263); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 90-94 y 226-250.

⁷⁶ A, pared S (Spr. 267-268); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 95-96 y 251-259.

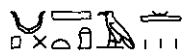
⁷⁷ A, pared S (Spr. 269-271); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 96-98 y 260-272.

⁷⁸ A, pared S (Spr. 272) y pared E (Spr. 300); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 98-99 y 273-276.

⁷⁹ A, pared E (Spr. 301); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 99-101 y 277-284.

⁸⁰ A, pared N (Spr. 302-306); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 101-105 y 285-307.

⁸¹ A, pared N (Spr. 307-312); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 105-107 y 308-328.



descendente. El *ba* se sirve del creciente lunar como medio de desplazamiento para alcanzar al dios sol⁸².

Este recetario de ritual está ligado sólo en parte a unos actos que dirigía el propio sacerdote lector al tiempo que leía. Así, durante la recitación de los Spr. 217-219, 257-258 y 260-262 cesa la ejecución de todo acto ritual. Por el contrario, tres grupos de textos, ubicados en momentos determinados de la ceremonia, no sería recitados y componen lo que Spiegel denomina el *ritual mudo*⁸³:

Spr. 254-256 -antecámara, pared occidental-⁸⁴. El contenido mágico del encantamiento ayudaría al *ba* del difunto a atravesar el estrecho y reducido pasillo que conduce de la cámara funeraria a la antecámara. Míticamente aseguraría la evasión del *ba* fuera del mundo inferior.

Spr. 247-253 -antecámara, pared occidental-⁸⁵. Los textos sustentan el viaje celeste del *ba*, representado mágicamente a través del transporte de ambas estatuas del difunto a lo largo de la antecámara hasta la entrada del serdab.

Spr. 273-276 y 277-299 -antecámara, pared oriental-⁸⁶. Protegerían la conducción de la estatua-*ba* en el nicho central del serdab y la subsiguiente coronación contra los demonios del más allá. En el plano mítico, estos actos representan el ingreso del difunto en el cielo y su dominación de éste por la fuerza.

El ritual mudo y el ritual recitado se complementan en su contraposición, pero también en otros campos, pues en ellos se manifiesta el dualismo del Alto y Bajo Egipto y también se restituye el doble aspecto solar y ctónico del viaje nocturno del sol que conocemos más desarrollado por los posteriores *Libros del mundo inferior* del Valle de los Reyes. Mientras que el ritual recitado representaría el desplazamiento a través del mundo inferior, el ritual mudo desarrollaría idéntico significado pero a través del cuerpo de la diosa celeste Nut.

⁸² Cpost, pared E (Spr. 318-321); Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 107-108 y 329-342.

⁸³ Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 26-28, 33-41, 61-71.

⁸⁴ Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 344-378.

⁸⁵ Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 379-428.

⁸⁶ Spiegel, *Das Auferstehungsritual*..., 429-462.

Fuera de este contexto dramático quedan los encantamientos de los tímpanos de A y F, que no parece que pudieran atribuirse a ninguno de ambos rituales y deberían surtir un efecto protector similar al de un amuleto por su mera existencia.

Una objeción básica que han realizado numerosos autores está en relación con la capacidad física de llevar a cabo el ritual tal como lo propone Spiegel. El corredor y las cámaras internas de la pirámide no habrían representado un escenario apropiado para el ritual pues no habría espacio para las manipulaciones necesarias; además, no contendrían un volumen de aire suficiente para la respiración de los seis ejecutantes y el consumo imprescindible de las lámparas⁸⁷. Como todos los Spr. están encabezados por *dd mdw*, Spiegel supone que un sacerdote lector había de recitarlos. Pero no tiene en cuenta que la escasa iluminación y el pequeño tamaño de los signos dificultarían mucho la lectura de las columnas en la parte superior de los muros. En consecuencia, tendría que recurrir a copias en papiro o a su memoria, lo que elimina la función de las inscripciones en la ceremonia. La finalidad última de éstas sería conservar en la pirámide un documento perpetuo con los encantamientos que se deseaba que actuasen permanentemente⁸⁸.

Barta considera que el desarrollo completo del sepelio, tanto en actos como en recorrido es demasiado complejo para que pueda ser llevado a término por sólo seis personas, que además tienen que realizarlo en una sola noche. Si a esto añadimos que uno de ellos, seguramente quien dirigiera las ceremonias, sería el sucesor al trono y otro, por lo menos, el sacerdote lector, todas las actuaciones técnicas recaerían sobre cuatro personas, que tendrían que asumir el traslado del ataúd de madera con el cuerpo momificado, de los vasos canopos, de un gran número de objetos cultuales y de las ofrendas. Entre éstas hay que incluir un buey que tendría que ser arrastrado hasta el vestíbulo y allí sacrificado, en un espacio de apenas 2 m de anchura. También a ellos les correspondería desplazar las dos estatuas de tamaño natural -introducidas previamente- desde la pared occidental de la antecámara a los nichos interiores del

⁸⁷ Aunque Spiegel ya había argumentado que la opinión de un profesor de medicina al que había consultado esa duda era precisamente que habría suficiente aire para seis oficiantes activos y las mechas de aceite para la iluminación. Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 14.

⁸⁸ Griffiths, *The Origins...*, 157.

serdab. Así, con cierta ironía Barta se pregunta cómo habrían podido estos escasos ejecutantes desempeñar toda esta actividad sin perder la ceremoniosa dignidad que se supone en un acto ritual de tan vital importancia⁸⁹.

Ya se ha visto el orden de lectura que propone Spiegel, en doble círculo y en sentido contrario a las agujas del reloj. Si se compara esta sucesión con la dirección de la mirada de los jeroglifos, se encuentra que no hay coincidencia en tres paredes: la occidental del corredor, la septentrional del pasadizo A-F y la septentrional de la antecámara⁹⁰ que presentan los signos con la mirada en dirección contraria al lugar de comienzo de la lectura que propone el autor comentado.

Spiegel divide el conjunto de textos de Unis en cuatro tipos:

- a) textos rituales recitados que se acompañan con una acción determinada;
- b) textos rituales recitados que no quedan relacionados con ningún acto concreto;
- c) textos rituales no recitados que pertenecen a los *misterios de la resurrección*, es decir, el ritual mudo;
- d) textos no recitados, a los que no se puede atribuir ningún rito y que actúan de manera mágica a través de su mera existencia.

No queda claro con qué criterios establece esta clasificación, pues ni por el lugar de colocación ni por el contenido se pueden inferir signos de diferenciación evidentes. Así, en cuanto al primero, los textos del tipo c no se distinguen con claridad de los del tipo d pues ambos se encuentran en los paños de los frontones, salvo dos grupos de himnos del ritual mudo (Spr. 254-256 y 277-299) que aparecen mezclados con los de a y b en la parte inferior de los muros. En lo que se refiere al contenido, es difícil diferenciar los textos del tipo d de algunos Spr. de c (277-299) que son encantamientos mágicos. El resto de c, es decir, de los *misterios de la resurrección*, presenta un tono combativo contra el dios solar que no está ausente en himnos de los tipos a (Spr. 267) y b (Spr. 257). Aún menos convincente es la calificación del ritual recitado (a y b) como bajoegipcio frente al ritual mudo (c) altoegipcio, una distinción

⁸⁹ Barta, *Die Bedeutung...*, 18.

⁹⁰ Aunque aquí, la diferencia entre sucesión de textos y dirección de la mirada es sólo aparente, pues la pared está inscrita hacia atrás, de manera que los signos miran hacia el este pero la lectura ha de empezarse en el oeste.

heredera de las interpretaciones de Junker de la sociedad predinástica, seguida por Ricke para los edificios del complejo funerario real.

Spiegel sólo expone cómo se habría desarrollado el sepelio de Unis, por lo que podemos preguntarnos si su explicación puede aplicarse a las exequias de los reyes anteriores y posteriores a él.

Si se sigue literalmente su hipótesis, los cuerpos de los reyes que precedieron a Unis no habrían disfrutado de ningún rito significativo en el interior de su pirámide, pues sus cámaras son anepigráficas; ni siquiera Isesi, cuya tumba presenta exactamente la misma disposición arquitectónica que la de su sucesor Unis.

Por el contrario, las pirámides de la dinastía VI incluyen textos, pero con enormes diferencias en la ubicación de los Spr. tanto entre ellas como respecto a la de Unis. Sin embargo, se mantuvo sin variaciones el diseño interior de la pirámide, tanto en distribución como en dimensiones. Teniendo en cuenta la importancia que la disposición de los textos tiene en la hipótesis de Spiegel, el problema está en definir hasta qué punto puede tratarse, en líneas generales, de un mismo ceremonial, si presenta tan grandes variaciones en el detalle. Para eso, Barta analiza la ubicación en otras pirámides de los himnos que Spiegel considera más significativos del ritual de enterramiento -una veintena- y cuyo lugar de situación es fundamental para identificar el desarrollo de las ceremonias fúnebres. En cierta manera, se trata de usar las pirámides de la dinastía VI como banco de prueba para verificar la hipótesis, con las precauciones que impone su mal estado de conservación. La conclusión es que muchos de los más significativos en la reconstrucción spiegeliana ni siquiera están documentados en las pirámides posteriores⁹¹. Resulta así evidente que en ninguna de las pirámides de la dinastía VI los Spr. pueden ordenarse como en la Unis, en ninguna puede reconocerse una repartición concreta idéntica entre las diferentes cámaras y tampoco hay una sucesión comparable de textos entre cada una de ellas. De ahí que, si se mantuviera la hipótesis de Spiegel para las otras pirámides, habría que suponer un ritual de enterramiento completamente diferente para cada rey, tanto en el detalle de los gestos particulares como en su desarrollo general. Además, la reaparición de un mismo

⁹¹ Barta, *Die Bedeutung...*, 22-27.

Spr. en las siguientes pirámides, pero en otras cámaras, implicaría que podría ser recitado acompañando un gesto ritual completamente diferente en los sucesivos entierros. Una posibilidad así resulta muy improbable, sobre todo si se tiene en cuenta que no hay ninguna variación en el escenario, es decir, en el dispositivo arquitectónico de las cámaras internas de las pirámides, y que éste se encuentra ligado de manera muy singular a la reconstrucción comentada del sepelio, que depende directamente de él.

Por último, la coincidencia de la resurrección del rey difunto con el rebrote de la vegetación es muy improbable, pues sólo podría suceder si el rey moría un poco antes de la primavera. En caso contrario, se haría necesario esperar un periodo de tiempo demasiado largo hasta poder enterrar al rey, lo que resulta inverosímil.

VI.3.3. Hartwig Altenmüller

Durante una prolongada estancia en el Cairo a fines de los años sesenta, Altenmüller prepara su *Habilitationsschrift* que defenderá en la universidad de Hamburgo en 1970. Con algunas variaciones, el texto aparecerá dos años después con el título *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, sin que hubiera conocido la obra de Spiegel comentada en el apartado anterior, aunque sí sus artículos precedentes.

Altenmüller rechaza los dos argumentos que son la base de la hipótesis de Schott. La fórmula de recitación, *dd-mdw*, no es un testimonio definitivo de texto ritual, pues también aparece en otros corpora funerarios, como los CT o el LdM, que no estaban concebidos para ser leídos en el transcurso de una ceremonia ritual. Sería factibles que los TP que se encuentran como recetas de ritual durante el Reino Nuevo tuvieran en este contexto sólo un carácter ceremonial secundario. Pero admite la tipología de géneros de este autor, y la explica argumentando que a pesar de la diferencia entre ellos en un espacio tan reducido, cada uno podía tener su función específica dentro de la procesión funeraria: los textos dramáticos durante la celebración de la ofrenda, los textos de transfiguración en determinadas ceremonias, los himnos, por último, como alabanza a la divinidad que hubiera actuado en beneficio del difunto, al finalizar los respectivos actos.

A diferencia de Spiegel, no utiliza sólo una parte de los Spr. copiados en el interior de cada pirámide, sino su totalidad, considerando que en el entierro real se utilizarían como un conjunto. Debido a las diferencias claras entre los textos de cada pirámide, él distingue entre una redacción antigua, transmitida básicamente por las cámaras de Unis, y otra tardía, mucho más larga, reconocible en las de Pepy I, Merenré y Pepy II; la versión de Teti, aunque más cercana a esta segunda, puede considerarse una versión intermedia⁹². También difiere de su predecesor en el escenario de las ceremonias, que él distribuye entre el templo funerario y las cámaras internas -igual que hiciera Schott-, y en los ejecutantes, que serían cuatro sacerdotes en los papeles míticos de Re, Horus, Thot y Seth.

Como Spiegel, y se le pueden aplicar las mismas críticas, prefiere limitar su análisis a la pirámide de Unis y establecer su reconstrucción de las ceremonias del sepelio real a través de estos únicos textos, por lo que de nuevo encontramos el problema de hasta qué punto podemos extrapolar los ritos en ellos documentados a los entierros reales de la dinastía VI.

Altenmüller establece la sucesión de las ceremonias a través de consideraciones epigráficas. Él parte de un principio novedoso en su estudio de la ubicación de los textos; en un examen preciso de facsímiles de los muros pudo observar que no habían sido copiados como una sucesión continua, sino en varias secciones que podían distinguirse por la diferencia en los tipos de signos, su dirección, las variaciones en su tamaño -de manera que se reducen para que entrasen los que quedaban en una última columna o, viceversa, su separación para que la ocupasen entera-, y así hasta siete criterios epigráficos diferentes⁹³. Éstos son los que le permiten distinguir secuencias completas que se reconocen en diferentes pirámides e incluso en los sarcófagos del Reino Medio. Sus Spr. forman así una sucesión que coincide con la ordenación en el proyecto del dibujante. En el caso concreto de Unis, identifica diecisiete series cuya reunión y sucesión no se reconocen sólo por su plasmación en la propia pirámide, sino sobre todo a través de la comparación con los textos funerarios de la mastaba del visir

⁹² Altenmüller, *Die Texte...*, 45.

⁹³ Altenmüller, *Die Texte...*, 15-21.

Senuseretankh en el-Lisht. Ésta y algunas otras versiones tardías muestran que la ordenación de Unis podía considerarse canónica, mientras que las innovaciones de la dinastía VI no parecen haberse conservado posteriormente.

La segunda novedad que aporta Altenmüller consiste en reconocer que algunas breves alusiones al final de los textos que componen la gran ceremonia de presentación de ofrendas permitían suponer qué actos se realizaban. Él ha identificado estos gestos en las ilustraciones de las listas que aparece en los templos funerarios desde el Reino Antiguo. Están documentadas desde el templo solar de Sahure, tan cercano en su cronología a los textos, que podría pensarse que muestra la figuración de un ritual para el que los TP han conservado las palabras recitadas⁹⁴. La confirmación se presenta en la tumba saíta de Pedamenopet, en el Asasif, Tebas (TT 33), donde texto e ilustraciones aparecen combinados. A partir de aquí, se podía intentar identificar otras ceremonias en las numerosas ilustraciones funerarias conocidas por las edificaciones egipcias. Así, él ha propuesto vincular la versión textual del sepelio regio conservada en los TP, con los relieves de las tumbas privadas del Reino Nuevo, de forma que consigue componer una sucesión de imágenes paralela a la de textos. Aunque algunas citas escasas de TP en las tumbas posteriores dan una base segura, la relación entre éstos e ilustraciones se fundamenta básicamente en los juegos de palabras⁹⁵ y referencias mitológicas que aparecen en los Spr. Mientras que los primeros remiten a las ceremonias que aparecen en las imágenes y a los objetos del culto, las segundas se reconocen a través de los personajes representados. Se trata, por tanto, de una base poco firme que no permite una correlación muy segura.

Por su contenido, Altenmüller divide el desarrollo del sepelio en tres fases, con la ofrenda como ceremonia central.

⁹⁴ Explícitamente aceptados como los dos componentes de un único ritual por Müller, Recensión de Altenmüller, *Die Texte...*, 429.

⁹⁵ En el Papiro Dramático del Ramesseum los diálogos entre los diferentes actores se escriben sobre una banda estrecha con ilustraciones de las escenas. A éstas se añaden enunciados breves que ligán los actos representados con sus precedentes míticos. El lazo entre acción y diálogo suele estar proporcionado únicamente por un juego de palabras. Por esta razón Altenmüller -y previamente Schott- ha supuesto que los papiros a partir de los cuales se copiaban los textos en las paredes tuvieran esa misma apariencia.

a) Los ritos de la procesión funeraria⁹⁶. Incluye aquí los desplazamientos desde el momento en que el séquito con la momia sale de la *w'bt*, con las visitas a los lugares de culto que representan a Sais, Buto y Heliópolis, las ceremonias sobre la momia y el traslado del *tekenu*, los vasos canopos y el resto del ajuar funerario. Los textos que hacen alusión a esta parte del sepelio son las secciones 2 (Spr. 213-222), 10 (Spr. 245-246) y 15 (Spr. 302-312). Se corresponde con las ceremonias A-K de su reconstrucción de un enterramiento⁹⁷ (*cf. supra*, III.1.2).

b) Los ritos de la ofrenda funeraria⁹⁸. La entrega de alimentos al difunto así como los actos que la concluyen se reparten en cinco ceremonias que quedan recogidas en siete secciones que componen el gran ritual de ofrenda, 1 (Spr. 23, 25, 32, 34-42, 32, 43-57, 72-79, 81, 25, 32, 82-96, 108-171) con sus actos de conclusión, 5 (204-205, 207, 209-212), 3 (Spr. 223), 7 (Spr. 199), 9 (Spr. 244), y el pequeño ritual de ofrenda 8 (Spr. 32, 23, 25, 200) y 14 (Spr. 224).

c) Los ritos tras la ofrenda. Éstos se reparten en tres ceremonias desarrolladas en contextos diferentes.

La primera consiste en el entierro propiamente dicho (ceremonias M y N de un sepelio⁹⁹), en el que se suceden el traslado del ajuar al interior de la pirámide, el sacrificio de un buey y la deposición del sarcófago en el lugar que tiene destinado. Queda recogido en la sección 11 de la pirámide de Unis, donde ha sido reducido por falta de espacio (Spr. 247-258), pero en la mastaba de Senuseretankh continúa con otros textos¹⁰⁰.

La segunda se trata de los ritos sobre una estatua del difunto ligada mitológicamente al dios Re, que es transportada a la antecámara donde queda instalada en el interior de un altar. Secciones 12 (Spr. 260-263, 267-272) y 13 (Spr. 273-276). En las imágenes del Reino Nuevo aparece en la escena que se ha denominado *el viaje a Abidos*¹⁰¹.

⁹⁶ Altenmüller, *Die Texte...*, 112-173.

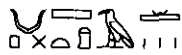
⁹⁷ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 751-760.

⁹⁸ Altenmüller, *Die Texte...*, 75-111.

⁹⁹ Altenmüller, *Bestattungsritual*, 760-761.

¹⁰⁰ Altenmüller, *Die Texte...*, 175-192.

¹⁰¹ Altenmüller, *Die Texte...*, 193-211. Ceremonia O del ritual de enterramiento; Altenmüller, *Bestattungsritual*, 761.



La tercera y última ceremonia del sepelio es el ritual de protección del difunto en el mundo inferior. Se celebra una serie de ritos en un escenario en el que se representa un patio de sacrificio, un jardín con lago y cuatro estanques. La recitación se corresponde con las secciones 17 (Spr. 321), 16 (Spr. 317), 17 (Spr. 318-320), 16 (Spr. 313-316), 14 (Spr. 277-301), 6 (Spr. 226-243) y la parte visual con las imágenes de los recintos sacros en las tumbas privadas (ceremonia P)¹⁰².

Altenmüller supone que la serie *segura* de secciones -es decir, *confirmada* por Senuseretankh- reproduce la sucesión de Spr. en las primeras ceremonias del enterramiento, es decir, hasta la conclusión del ritual de ofrenda. Sin embargo, para las siete secciones que no incluye en este orden, que corresponderían con los ritos de conclusión del enterramiento (fase c), niega la posibilidad de comparación con la mastaba del visir y remite al análisis textual que supone la segunda parte de su trabajo. Lo que resulta problemático es que el orden de secciones que obtiene mediante estos dos procedimientos presenta una ubicación completamente errática en el interior de la pirámide, pues es el siguiente, en función a la sucesión de las ceremonias: F / S --- F / E --- A-F / S --- A / N --- F / N --- F / E - frontón --- F / E --- A-F / N --- A-F / S --- A-F / N --- F / E --- A / W - frontón --- A / W --- A / W --- A / S --- A / E - frontón --- C / E --- C / W --- C / E --- C / W --- A / E --- F / W - frontón. No hay manera de encontrar ninguna sistematización en este desplazamiento entre paredes y cámaras, sin ninguna atención a la arquitectura interior de las estancias funerarias. Por tanto, difiere de Schott y Spiegel en la importancia que tiene la ubicación de los textos en relación al desarrollo del ritual. De hecho, para algunos autores, la principal ventaja de esta reconstrucción sobre la de Spiegel consistió en que permite mantener la hipótesis básica de Schott -los TP acompañaban un ritual- al tiempo que la libera de su lazo problemático con la ubicación de los Spr. en las diversas pirámides. En cambio, para otros investigadores, la inexistencia de una ordenación cualquiera de la serie de secciones en la arquitectura interior de la pirámide es un argumento desfavorable para su interpretación general, pues de existir ese orden en la mente de los egipcios, no se comprende por qué no se manifiesta en una ubicación más coherente.

¹⁰² Altenmüller, *Die Texte...*, 212-263. Altenmüller, *Bestattungsritual*, 761-762.

Las críticas que se han hecho a la obra pueden repartirse entre los dos aspectos fundamentales que plantea, por una parte, la división en secciones de los TP, que forman una serie coherente paralela a las ceremonias del enterramiento real y por otra la identificación de las alusiones míticas con momentos concretos de ese mismo ritual y su relación con las imágenes en tumbas privadas de periodos posteriores. Las opiniones están mucho más divididas que respecto a los estudios de sus predecesores, y tiene bastantes defensores, tanto tácitos como los que lo aceptan abiertamente.

Para Barta resulta significativo que tanto la composición como la extensión de cada sección de Spr. sea diferente en cada pirámide y casi ninguna de ellas presente ni el mismo orden interno ni idéntico número de Spr. Si los siete criterios que establece Altenmüller para diferenciar las secciones fueran válidos, sólo nos posibilitarían reconocer el plan de los dibujantes, pues es ahí donde los textos se sucederían en el orden en que aparecen en los muros. El significado de la sucesión de las citadas secciones se podría así explicar, con mayor simplicidad, como una manera de establecer metódicamente el planteamiento del conjunto de las inscripciones y permitir una división coherente del trabajo entre los distintos dibujantes¹⁰³.

Para cada pirámide se establecería un proyecto particular con una selección de textos diferente y una sucesión de secciones propia. El plan de la distribución se conservaría después en la Casa de la Vida, lo que explica que pudiera ser utilizado como modelo en épocas posteriores. Este sistema de transmisión permite explicar, según Barta, el parentesco entre la selección y orden de textos en la pirámide de Unis y los de la mastaba de Senuseretankh, sin necesidad de una filiación directa. La confirmación estaría en que los autores de ésta no se comportaron como simple repetidores de un modelo preexistente, pues añadieron varios Spr. diferentes a las secciones ya formadas de Unis, algunas de las diecisiete de éste fueron reducidas en una única hasta dejar sólo once y se complementaron con cinco conjuntos nuevos. La ordenación de las conservadas no es tampoco exactamente la misma, pues en el-Lisht se presenta como 1, 7/8, 3, 3, 4, 11, 3, 3, 3, 5, 9, 10, 10, 11, 5, 13 y 15, lo que no impide a Altenmüller usarlas como base para establecer el orden de lectura de estas

¹⁰³ Barta, *Die Bedeutung...*, 32.

mismas secciones en el ritual de enterramiento real. Por el contrario, Barta considera inadmisibles aceptar que esta serie sea la confirmación de la sucesión de textos en Unis; antes al contrario, considera más probable que las agrupaciones de Spr. que varían -por ejemplo, las 3, 7, 9, 8 y 4 de Unis, en este orden, reunidas en la 3 de la mastaba del visir- se deben al gusto individual de éste¹⁰⁴.

El mismo Altenmüller reconoce que no se puede establecer una regla segura acerca de cómo las secciones particulares se suceden unas a otras en las diferentes pirámides¹⁰⁵. En esta irregularidad apoya Barta su suposición de que los Spr. se habrían transmitido, en el mejor de los casos, en forma de series fijas¹⁰⁶, pero no como una sucesión concreta de ellas. Es posible que los TP se encontrasen copiados sobre papiro en grupos concretos de Spr.¹⁰⁷, es decir, en las secciones de Altenmüller, pero no ha sido posible determinar en la comparación entre las diferentes pirámides cómo se sucedían estas agrupaciones de textos entre sí, de modo que no está claro que fuera reconocida una sucesión intencionada de secciones. Por último, la enorme variabilidad en volumen y contenido de Spr., de secciones y series de éstas, entre todas las pirámides hace pensar a Barta que no sólo podemos hablar de una versión antigua y otra tardía, sino que existieron tantas como pirámides, y en su redacción particular se puede documentar, como mucho, algunas afinidades seguras¹⁰⁸. De cualquier manera, esta última crítica me parece un poco apresurada, pues no parece haber realizado una comparación detallada del orden de Spr. en todas las versiones -al menos en la obra no lo comenta-. Por otra parte, sólo la de Unis está publicada en su totalidad, por lo que teniendo en cuenta la necesidad de reconocer la ubicación de todas las series, parece un

¹⁰⁴ Barta, *Die Bedeutung...*, 33.

¹⁰⁵ Altenmüller, *Die Texte...*, 31.

¹⁰⁶ Müller aceptó sin críticas las observaciones sobre las peculiaridades epigráficas en las diferentes pirámides y sus consecuencias en la transmisión de los TP. Müller, Recensión de Altenmüller, *Die Texte...*, 428.

¹⁰⁷ El agrupamiento de Spr. en grupos cerrados es un método de trabajo que goza de cierta popularidad a partir de los años sesenta; numerosos autores intentan reconocer esas series idénticas de textos, repetidos en composiciones diferentes, como una manera de estudiar el modo en que se transmitía la literatura funeraria a través del país, en forma de copias sobre papiro, documentadas a través de este sistema en regiones muy distantes.

¹⁰⁸ Barta, *Die Bedeutung...*, 34.

trabajo inútil intentar identificarlas en las pirámides posteriores, mientras no aparezca la nueva edición de la Misión Arqueológica de Saqqara.

La relación entre los textos teóricamente recitados durante las exequias reales y las imágenes de entierros privados es la parte de la obra que ha recibido críticas más unánimes y que algunos autores extienden al planteamiento general.

Müller diferencia entre los textos con un carácter dramático más evidente -los de la ofrenda- de aquellos que se corresponden con los movimientos del cortejo fúnebre, que él identifica con los textos de transfiguración. Su carácter es tan diferente que considera difícil que puedan ser comparados. Mientras que no duda de la relación entre los primeros y sus correspondientes ceremonias cultuales -y acepta el paralelismo entre los Spr. de ofrenda de los TP y los relieves del templo de Sahure-, tiene una cierta reticencia a reconocer que los textos para la espiritualización del difunto se utilizasen de idéntica manera. Éstos no son por sí mismos *dramáticos*, carecen de las instrucciones que especifican qué ceremonia acompañan y ésta no puede ser deducida a partir del acontecimiento mítico que se describe. Esto deja a los juegos de palabras todo el peso de ligar el texto por un lado y los actores, instrumentos y escenarios por otro. Pero los lazos así establecidos resultan demasiado inseguros y la argumentación de Altenmüller poco convincente; él la califica como *de cabos sueltos*, denominación muy apropiada si tenemos en cuenta que, en 80 de 116 Spr. que el autor analiza, el objeto de la transfiguración es una cuerda de algún tipo. La desproporción resulta aún más evidente en aquellos textos que conciernen a ritos ligados con la protección del complejo funerario, pues de los cincuenta y dos, cuarenta y ocho son los que aluden a sogas o ataduras. La consecuencia inaceptable es que el ritual entero consistiría en un monótono proceso de deshacer ovillos y pasarse cordeles de mano en mano entre los cuatro sacerdotes oficiantes. En definitiva, sería preferible considerar que el ritual de los textos no dramáticos está aun sin identificar¹⁰⁹.

Frente a este autor, Barta es más radical en sus juicios y no acepta ninguna posibilidad de relación entre la versión icónica y los TP de Unis. Tan sólo reconoce la evidente correspondencia entre ritual y listas de ofrendas, que ya había sido establecida

¹⁰⁹ Müller, Recensión de Altenmüller, *Die Texte...*, 428-429.

antes de Altenmüller, pero incluso duda de que éste haya identificado correctamente las imágenes de los ritos con los que termina esta ceremonia. Por el contrario, no considera válida la conexión con las imágenes de entierros en las tumbas privadas posteriores. Él se apoya en el estudio de Settgast, que ha trabajado sobre imágenes de una cronología muy homogénea, pero ampliado con relieves de los hipogeos del Reino Medio. Ninguna tumba ha conservado una versión iconográfica en la que se pudiera reconocer la sucesión continua de ritos, por lo que Barta mantiene cierto escepticismo, tal vez excesivo, sobre la posibilidad de establecer el desarrollo completo del ritual¹¹⁰. No obstante, tampoco desmonta la reconstrucción de Altenmüller, sólo duda de ella.

Lazos directos entre la versión textual y la icónica, en forma de frases concretas de los TP utilizadas como acotación en los relieves, se encuentran en muy pocos casos. De la versión de Unis sólo hay dos citas seguras en tres tumbas tebanas. Por su contenido, Barta las considera más como afirmaciones generales características de un contexto funerario que como referencias a un rito cualquiera (134a-b y 272a-b); su ubicación tampoco le parece definitiva, pues en dos casos se encuentran junto a la imagen del traslado del sarcófago sobre un trineo hacia la necrópolis (TT 60 de Antefiker y TT100 de Rekhmire, respectivamente) pero la segunda es también utilizada en una tercera tumba (TT39 de Puimre) en un contexto diferente. Además, califica el análisis textual de insatisfactorio y poco convincente, pues en escasos casos llega a afirmaciones seguras, ya que, como se ha visto, se tiene que basar en alusiones míticas y juegos de palabras de evidente ambigüedad que difícilmente pueden aclarar qué acción realizan los sacerdotes. Textos y ritual pertenecen a un contexto funerario, por lo que las similitudes y cercanías resultan lógicas, pero no necesarias. Además, no sabemos cuál es el nivel de validez que los egipcios atribuían a la similitud de sonido entre dos palabras y hasta qué punto justifican con ella la alusión a una concordancia¹¹¹. De cualquier manera, resulta ciertamente difícil de comprender cómo es que términos como *hw*, *veredicto*, o *bik*, *halcón*, pueden hacer referencia mítica a una soga o cómo *qsn.ty.sn*, *aquellos que deben penar*, pueden aludir fonéticamente a

¹¹⁰ Barta, *Die Bedeutung*..., 36.

¹¹¹ Barta, *Die Bedeutung*..., 37-38.

una cuerda *q3s*¹¹². Aún menos base tendría la reconstrucción de las ceremonias finales del entierro -ritos sobre las estatuas y ritos de protección- pues no hay en el texto ningún apoyo para la versión icónica, de manera que Altenmüller ha evocado primero ésta y sobre ella ha trazado la sucesión de secciones, lo que induce a Barta a considerar ésta como una mera especulación.

En general, y en contraste con el detalle con que analiza las teorías de Schott y Spiegel, las críticas de este autor adoptan un tono muy negativo frente a la hipótesis de Altenmüller, excesivo si se tiene en cuenta la escasa documentación que aporta en favor de sus comentarios.

Un problema que apenas menciona Barta y que puede criticarse a la interpretación de Altenmüller está relacionado con la transmisión de la versión de Unis y su adopción por los altos funcionarios del estado en periodos posteriores. La suposición de Altenmüller no explica qué sucede con los TP de la dinastía VI. Si éstos representan un cambio sólo en los textos, es decir, sin repercusión sobre el ritual, éste quedaría intacto, por lo que los Spr. de estas pirámides podrían conectarse también con las escenas de enterramiento posteriores. Por el contrario, si la evolución afectó también al ritual, no se explica entonces cómo es que se preservaron los textos de la dinastía VI en sarcófagos del Reino Medio, pues sólo parece haberse mantenido el ritual ligado a las recitaciones de Unis, y tampoco se entiende qué propósito cumplía la mayor parte de los CT, un enorme corpus de textos nuevos que no podrían ser rituales, ya que las ceremonias de Unis no dejarían lugar para recitaciones suplementarias¹¹³.

VI.3. Los *Textos de las pirámides* como escatologías

En este apartado se agrupan dos obras muy dispares. Su única conexión está en que al analizar los TP no les exigen que sean más que aquello que se da por sentado que son, es decir, textos funerarios. Resulta sorprendente que haya que esperar hasta la

¹¹² Altenmüller, *Die Texte...*, 154, 187 y 167, respectivamente.

¹¹³ Müller, Recensión de Altenmüller, *Die Texte...*, 429.

década de los sesenta para que se proponga que la simple finalidad de unos textos inscritos en el interior de una tumba sea meramente escatológica.

VI.3.1. Alexander Piankoff: el itinerario coherente de una resurrección

Aunque nacido en Rusia, Piankoff inició sus estudios de egiptología en Berlín, primero con Erman y después con el propio Sethe, como casi todos los autores comentados en este capítulo. No obstante, después se trasladó a París donde vivió hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando se trasladó a El Cairo, trabajando para el IFAO. Desde ese momento, su labor investigadora se centró en los textos funerarios reales, realizando ediciones y traducciones de casi todos los *Libros del mundo inferior* del Valle de los Reyes¹¹⁴. En esta línea, y ya de manera póstuma, la Fundación Bollingen publicó, en 1968, su análisis de los TP, que es en realidad un volumen monográfico dedicado a la pirámide de Unis. En él se incluye una edición fotográfica de gran calidad de todos los muros de la pirámide con una traducción de los textos.

Piankoff partió de un punto de vista diferente al de sus predecesores. Sin menospreciar sus estudios, consideraba que el método empleado, al obligar a diseccionar el texto en diferentes alusiones a temas concretos, provocaba la pérdida de la realidad interna del concepto religioso, que estaba expresado en el conjunto¹¹⁵. Basándose en la idea de que cada composición religiosa tiene una finalidad concreta, él deja hablar al texto por sí mismo, en una continuidad sin interrupciones, para que pueda expresar los símbolos que encierra. El problema es que los textos son tan difíciles de comprender que parece improbable que un profano, o incluso un egiptólogo que no esté especializado en textos religiosos, los pueda entender si no se le explican. No desecha que acompañaran a un ritual¹¹⁶, manifiestamente uno sin relación directa

¹¹⁴ Dawson / Uphill, *Who...*, 231-232.

¹¹⁵ A pesar de su elogio inicial a los estudios precedentes, en páginas posteriores realiza una breve crítica de alguno de ellos. Así, por ejemplo, en una nota explica que trasponer al plano político los cambios religiosos, como había propuesto Sethe y seguido autores como Drioton, se trataba del camino más seguro para no comprender ninguno de los textos religiosos egipcios. Piankoff, *The Pyramid...*, 7, n. 14.

¹¹⁶ No obstante, frente a Schott, no ve la menor indicación de que los TP pudieran ser pronunciados en los templos del complejo funerario, en los que prefiere ver una conmemoración de las actividades del

con el sepelio real, pero no intenta saber cómo era. No explica cuál era su naturaleza ni qué importancia tenía respecto al conjunto de textos. Por su explicación del significado de éstos, debería de tratarse de un ritual de resurrección, pero en ningún lugar declara ni qué ritos implicaba ni qué personal lo celebraba. Se conforma con reconocer que a través de los textos se puede observar el itinerario ascendente seguido por el rey difunto hacia un dios padre que es la totalidad que todo lo abarca¹¹⁷.

Los TP serían una colección de recitaciones reunidas sin un principio rector, en la que algunas incluyen descripciones del porvenir celeste del rey mientras otras poseen un evidente carácter ritual y un tercer grupo son encantamientos mágicos. En conjunto, se puede reconocer todos los aspectos de la religión egipcia -rituales, cultos locales, teología, magia- pero sin ningún sistema, que es lo que les da una imagen completamente ilógica. Sin embargo, esta situación es la que se puede esperar, según el autor, de cualquier manifestación religiosa, que es por naturaleza contradictoria y sólo aparentemente absurda¹¹⁸.

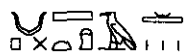
El orden de lectura sería el mismo que propuso Schott -él es el único autor que le sigue-, es decir, del exterior al interior, comenzando en el corredor de entrada que conduce hacia las cámaras internas. La pirámide, como las tumbas del Valle de los Reyes, sería considerada por los egipcios como el mundo inferior donde tenía lugar el renacimiento del rey difunto y los TP de sus muros describirían o harían alusión a las diferentes etapas de ese proceso. Éste forma así una narración coherente que estaría descrita progresivamente. En su regeneración, el rey pasaría a través de varios niveles simbolizados por sus identificaciones con diferentes dioses y sería recibido por varios poderes que serían sus propios atributos reales¹¹⁹. Las repeticiones que se manifiestan en los textos serían provocadas por los diferentes puntos de vista desde los que se alude a cada etapa del renacimiento real. En la pirámide de Unis la resurrección real y

rey vivo. Tampoco acepta la ordenación de los textos propuesta por Spiegel, pues cree que todas las composiciones funerarias tienden hacia un climax, la identificación del difunto con Re y Atum, y éste se sitúa en todas las tumbas al final, donde concluyen relieves y textos. Piankoff, *The Pyramid...*, 9-10, n. 27.

¹¹⁷ Piankoff, *The Pyramid...*, 3.

¹¹⁸ Piankoff, *The Pyramid...*, 9 y n. 26, donde defiende que la coherencia en las manifestaciones religiosas es sólo falta de información de quien las analiza.

¹¹⁹ Piankoff, *The Pyramid...*, 6.



su ascenso desde las aguas primordiales aparecen en el corredor, en la antecámara sube al cielo, viaja en la barca solar y absorbe la sustancia de los dioses y en la cámara funeraria, como conclusión, tiene lugar su exaltación final con el abrazo de su padre Atum, la Totalidad¹²⁰. Si se lee con atención, resulta evidente que hay una contradicción que el autor no resuelve entre su afirmación de que los TP son una colección de recitaciones reunidas sin un principio rector y esta otra por la que los textos forman una narración coherente, pues evidentemente la segunda implica una elección y una colocación muy determinada.

Piankoff establece un paralelismo entre este proceso y el que aparece en los textos funerarios posteriores, en especial los altares de Tutankhamon y los libros tebanos del más allá del Reino Nuevo, que le sirvieron de base para identificar la narración de esa resurrección real que establece en los TP¹²¹.

En el corredor¹²² aparecen dos símbolos recurrentes, el del babuino y el del toro, ambos alusiones a la capacidad sexual y a la fertilidad. Con ambos se identifica el rey difunto como garantía de su mantenimiento de estos poderes. Así, el falo del babuino Baby -que simboliza el cerrojo de la puerta del cielo- es el del rey (Spr. 313, 320), quien también es mencionado como uno de los babuinos que saludan al sol naciente (Spr. 315), como el cocodrilo que emerge / renace de las aguas primordiales (Spr. 317) o como Toro del Esplendor (Spr. 319).

Los muros de la antecámara¹²³ describen de formas diversas el ascenso del rey al cielo y su encuentro con los dioses. Piankoff distingue las actividades del rey según el muro de la cámara donde han sido inscritas. En la pared septentrional, el ascenso se inicia con la protección de Sopdet y Upuaut (Spr. 302) que facilitan así que pueda acceder al cielo; esto también lo hace mediante una escala que es instalada para él con

¹²⁰ Piankoff, *The Pyramid...*, 10-11.

¹²¹ Piankoff, *The Pyramid...*, *passim*, y en especial 10, n. 28. En ésta establece tres momentos para el ritual funerario: la momificación, interpretada simbólicamente como el nacimiento a una nueva vida -representado en los altares de Tutankhamon-; el traslado de la momia por el río en el que puede reconocerse el viaje imaginario por las rutas de los elegidos -*Libro del Imyduat* y *Libro de las puertas*-; y la deposición en la tumba, que significa la unión final con la divinidad -*Libro de la vaca del cielo*, altares de Tutankhamon-.

¹²² Piankoff, *The Pyramid...*, 11.

¹²³ Piankoff, *The Pyramid...*, 11-12.

ese mismo propósito (Spr. 305); los dioses de los cuatro puntos cardinales hacen una balsa de cañas para su desplazamiento (Spr. 303). En la pared occidental se continúa el ascenso; el rey es recibido por Imentet, la diosa que personifica el Occidente (Spr. 254); el rey ocupa el trono del Señor de la Totalidad y los dioses le sirven (Spr. 257); y en el siguiente Spr. es a través de una tormenta de arena como asciende el rey. Los textos se continúan en el muro meridional, donde el monarca se identifica con el relámpago y se sitúa en el lado oriental del cielo (Spr. 261); asume la forma de Re y las dos balsas del cielo son puestas a su disposición y a la de Horakhty, Horus del Horizonte (Spr. 263-266); asciende al cielo en el humo del incienso o como un pato que se posa sobre el lugar de Re en la barca solar (Spr. 267); tras la invocación al barquero del cielo, éste le transporta igual que hace con los dioses (Spr. 270); la pared concluye con la afirmación de que el rey, en tanto que Nilo, es quien inunda la tierra y proporciona la prosperidad del país (Spr. 271). La pared oriental presenta un conjunto de Spr. de significado diferente, pues son encantamientos contra serpientes, pero al final es recibido por los dioses y se alude al ritual de presentación de ungüentos (Spr. 301). En el frontón occidental, Unis, en tanto que Osiris, resucita de la tierra con una espada en la mano (Spr. 247); renace como una estrella (Spr. 248) y como un loto (Spr. 249); el rey está en posesión del libro divino porque es Sia (Spr. 250) y se convierte en el dios Grande (Spr. 252); purificado en el Campo de Cañas, Nut y Shu le cogen la mano para hacerle ascender al cielo (Spr. 253). El frontón oriental recoge el largo texto conocido como *Himno canibal* (Spr. 273/274) en el que la aparición de Unis en el cielo es presentada como un cataclismo prolongado por su absorción violenta de los poderes de los dioses a través del consumo de sus cuerpos, mientras que en el segundo texto (Spr. 275) abre las puertas del cielo y alcanza así los límites del horizonte, donde se quita su vestimenta de piel de mono y se convierte en el dios de Shedet, es decir, de nuevo en un dios cocodrilo, como el que surgió de las aguas primordiales en el corredor, de manera que los textos de esta cámara concluyen con una imagen similar a la que los inicia.

El pasadizo A-F¹²⁴ se inicia en su pared meridional con la ceremonia de ruptura de las cerámicas rojas, que pretende aniquilar mágicamente a los enemigos del rey difunto (Spr. 244); después éste se encuentra con Nut, diosa del cielo pero también personificación de la cubierta del sarcófago y éste mismo por extensión (Spr. 245), es decir, una forma de expresar que el rey se encuentra ya depositado en la cámara funeraria; por último, Unis aparece como Min, venerado y también temido como dios de la regeneración (Spr. 246). Los textos de la cara septentrional se limitan a recordar la ofrenda.

Las paredes meridional y oriental de la cámara funeraria¹²⁵ presentan una sucesión continua de textos que presentan la descripción de la vida del rey en el cielo. En ellos se muestra la transformación de Unis en Osiris y, alcanzada ésta, el recibimiento y la identificación con Re-Atum (Spr. 213-219). Todos los miembros del monarca se identifican con una divinidad determinada, lo que les otorga la eternidad, y él mismo es Atum para cada dios (Spr. 215); aquí es Neftis quien se le aparece como barca de la noche (Spr. 216); por último, toma posesión de las coronas como símbolos de su poder real que se extiende así también por el más allá (Spr. 220-222). El frontón oriental le proporciona alimentos para evitarle hambre o sed mientras que toda la pared septentrional está ocupada por el ritual de ofrenda en el que recibe todos los bienes materiales que puede desear un difunto, bajo la forma de Ojo de Horus, la ofrenda por antonomasia. El frontón occidental se abre con una serie de encantamientos contra serpientes; se alude al juicio del rey difunto en algunos párrafos (Spr. 260, Spr. 270, Spr. 302) y a las distintas etapas que tiene que atravesar el rey, personificadas como enemigos que han de ser vencidos (Spr. 254, Spr. 255, Spr. 267, Spr. 307, Spr. 310) antes de alcanzar el Todo y que los miembros divinos se unan a su creador.

La sucesión de acontecimientos que él presenta resulta incierta y poco clara. En la antecámara, Piankoff muestra al difunto ya resucitado y viajando por el cielo, pero a continuación, en el pasadizo A-F, lo imagina de nuevo encerrado en el sarcófago, para volver a colocarlo en el cielo en la cámara funeraria. Esta incoherencia en el desarrollo

¹²⁴ Piankoff, *The Pyramid*..., 12.

¹²⁵ Piankoff, *The Pyramid*..., 12-13.

de la narración no queda resuelta en ningún momento. Tampoco explica si la selección y ubicación de textos en las otras pirámides permite una interpretación semejante a la que él propone para la de Unis¹²⁶.

La crítica más dura que se le debe hacer es que ha forzado el significado de los textos para que encajen en ese pretendido viaje del rey hacia su resurrección. De entre todas las frases del texto, Piankoff elige aquella que mejor se ajusta para su narración, de manera que entre todas las alusiones e intervenciones divinas elige en cada caso aquella que coincide con la etapa correspondiente del trayecto, sin importarle sacrificar las demás; por ejemplo, en el Spr. 254 el rey es saludado por *wr-sk3t*, *imntt* y *hnty-mnit.f*, pero él sólo menciona a la segunda, que es la diosa que le conviene para la llegada del rey al occidente celeste, descrito en la pared occidental de la antecámara¹²⁷. Y, sobre todo, se ve obligado a obviar un porcentaje altísimo de textos cuyo tema y objetivos se escapan a su esquema. Como en ningún momento explica las razones para su elección, podría decirse que su itinerario se convierte en un mero entretenimiento, un juego narrativo; de la misma manera que ha recreado éste, se podría trazar otro diferente, aceptando o rechazando las referencias más convenientes.

VI.3.2. Winfried Barta: encantamientos de transfiguración

En completa oposición a la escuela alemana precedente, Barta parte de la hipótesis de una completa incompatibilidad entre ritual funerario y TP, para lo que inicia su estudio con una severa crítica a esa vía de interpretación. Considera que no tiene ninguna base firme y que ni siquiera puede mantenerse como hipótesis. Algunas de sus objeciones ya han sido recogidas en las páginas dedicadas a cada uno de estos autores.

Frente a Altenmüller, como último y más firme defensor de la interpretación que él rechaza, no distingue nada en los TP que se oponga a la suposición de que éstos

¹²⁶ Barta, *Die Bedeutung...*, 56-57.

¹²⁷ Piankoff, *The Pyramid...*, 11.

también pudieran incluir textos funerarios en forma no dramática junto a los textos dramáticos, de manera que la naturaleza de éstos no debe generalizarse a todo el conjunto. Aunque las inscripciones de algunas tumbas privadas posteriores reflejan el empleo de porciones de los TP en los sepelios de sus propietarios, esta circunstancia no sería concluyente. En primer lugar, no revelaría nada sobre el propósito primitivo y el empleo consiguiente de los textos en el Reino Antiguo, y, aún más importante, tampoco sabemos con seguridad qué función cumplieron en los enterramientos posteriores donde se han documentado. Barta prefiere interpretar que en lugar de acompañar los ritos funerarios podrían haber funcionado como recitaciones en una invocación himnica o una glorificación del difunto¹²⁸.

Incluso si aceptásemos el carácter ritual de los TP, habría que demostrar que el rito al que hacen referencia fuera el de enterramiento. Tanto en el Reino Antiguo como en el Medio y más tarde, los TP se localizan sobre las paredes de los sarcófagos o en cámaras funerarias subterráneas. Por el contrario, las representaciones del sepelio y los textos recitados en su celebración son regularmente presentados en las cámaras de culto de la superestructura, es decir, por encima del suelo, y no tienen ninguna legitimación respecto a las cámaras inferiores, pues su significado se relaciona con este mundo, incluso si enfatizan el paso hacia el otro. Además, uno de los papiros del Rameseo ha conservado una liturgia funeraria que podría remontarse al Reino Antiguo y corresponderse con la de los propios reyes e incluye sacrificios de animales, rituales de ofrendas, escenas de lamentación y, en general, un número muy elevado de participantes. El que algunos Spr. de los TP se refieran a estos mismos ritos no significaría que los hubieran acompañado, sino que presentan reminiscencias de ellos. No obstante, Barta va tal vez demasiado lejos y termina por afirmar que para el difunto resucitado, cuyo cadáver permanecía en el interior de la pirámide, la ceremonia de enterramiento carecía de significado, pues ya había cumplido su función de un solo momento¹²⁹. Sólo en cierta forma se puede estar de acuerdo con él. Si se representa con tanta frecuencia en las tumbas, parece indudable que su presencia tiene que

¹²⁸ Barta, *Die Bedeutung...*, 50-51.

¹²⁹ Barta, *Die Bedeutung...*, 51-52.

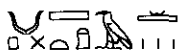
reportar alguna ventaja a su propietario. El sepelio es el ritual que marca el punto de arranque de la nueva vida del difunto, que va recuperando, en las diversas ceremonias, su dominio sobre el cuerpo, la posibilidad de alimentarse y su capacidad de transfiguración. Como estas necesidades se repiten a diario, la representación puede recordar las ceremonias realizadas por los vivos que procuraron al difunto su capacidad para obtener esos beneficios.

La argumentación de Barta se continúa con una dura crítica a la diferenciación en cinco géneros textuales en que ha dividido Schott los TP. Él considera como único criterio viable de diferenciación de los textos el de su finalidad, y como el conjunto de los TP no tendría más función que la transfiguración del difunto, todos ellos pueden adscribirse a un único género textual, que como ya se ha visto (*cf. supra*, IV.1.2) él denomina según el término egipcio de *s3hw*.

El procedimiento de la transfiguración significa, en primer lugar, tener en cuenta el sentido del causativo *s3hw*, que enfatiza un determinado acto, la conversión en *3h*, es decir, la transformación del difunto en un ser del otro mundo, y, como tal, *iluminado, brillante, 3h*. Este estado se alcanza en paralelo a la resurrección del difunto, pero, al mismo tiempo, la transfiguración debe conseguir que éste se mantenga así. En consecuencia, esta *divinización* debe realizarse tanto bajo el aspecto de la acción puntual como bajo la del status, de manera que los textos son así fundamentales tanto a través de su recitación por el sacerdote lector como a través de su mera existencia como inscripciones funerarias permanentes.

En antagonismo a la transfiguración actúan el cadáver y el *b3* del difunto. Mientras que la glorificación del cuerpo se produce en los actos del embalsamamiento y los que tienen lugar en el *Balsamierungshalle*, que se suceden en una única ocasión previa al entierro, la transfiguración del *b3* no se obtiene de una manera permanente. Esa acción ha de producirse en el culto funerario que tiene lugar a diario en el templo funerario, según una ceremonia que se repite regularmente a partir del enterramiento, y que ha quedado documentada por primera vez en el corpus de los TP.

Los dioses se muestran responsables de la *Verklärung*, pues ellos son los que han hecho que el *b3* mismo del difunto se establezca como *3h* o han dispuesto que él



resucite como tal. También bajo la petición de la fórmula de ofrenda que se dirige hacia los mismos dioses se expresa el deseo de transfiguración ya desde el Reino Antiguo y que ésta sea concedida como una gratificación.

Barta analiza después las alocuciones que de manera frecuente se realizan al difunto en los TP¹³⁰. Estas referencias retóricas pueden hacerse de dos maneras: o el rey es interpelado directamente (*Du-Texte*) o se habla de él en 3ª persona (*Er-Texte*). Mediante los primeros se caracteriza el proceso de alcanzar el status de *3h*, mientras que en los textos para describir esa situación, cuando ya se ha obtenido, se pueden utilizar ambos tipos de alusiones. El que una parte importante de los *Er-Texte* estuviera originalmente redactada en 1ª persona no es algo que tenga ninguna importancia en el análisis del significado de los TP, pues es un tema en el que interesa mucho menos el proceso de transmisión que la función de los Spr.

Como orador actúa siempre el rey gobernante en su función de sacerdote lector. Míticamente representa el papel del dios Horus, de manera que él está presente en tanto que hijo del difunto, pues éste es aludido con frecuencia como Osiris. En estas circunstancias, el hablante puede referirse a sí mismo no sólo en 1ª persona sino también como Horus en 3ª persona, puesto que él no es el dios, no son la misma persona, sólo representa su personaje recitando en su nombre los textos de transfiguración del muerto¹³¹.

Si los *Du-Texte* se dirigen al rey directamente, los *Er-Texte* deben de invocar a otra divinidad o ser del más allá, pues hablan sobre el rey en 3ª persona, incluso cuando no se cita al interlocutor o éste no es reconocible. Por lo tanto, junto al recitador puede suponerse siempre la existencia de un oyente aunque sólo raramente éste responde de manera clara a la alocución y tiene lugar un verdadero diálogo. En la mayoría de los casos permanece mudo, igual que el rey al que se interpela en los *Du-Texte*. Así, la mayoría de los Spr. están redactados en lo que Barta denomina *medios diálogos*. En todos ellos, la posición del monarca se reduce a dos posibilidades, o la de oyente (*Du-Texte*) o la de tema al cual se refiere la alocución (*Er-Texte*). Barta rechaza

¹³⁰ Barta, *Die Bedeutung...*, 65-67.

¹³¹ Barta, *Die Bedeutung...*, 66.

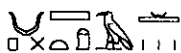
la posibilidad de que haya textos en los que se presente el punto de vista del hablante mismo (Ich-Texte). Los diálogos entre el rey difunto y un ser del otro mundo, ya sea el barquero o un guardián de puerta, son sólo leídos de manera indirecta por el sacerdote; en ellos el difunto aparece con su propio discurso en 3ª persona, mientras que su compañero de diálogo le responde en 2ª persona. En el fondo el lector habla también al difunto en forma de un ser cualquiera del más allá, pero cuando éste responde no lo hace tampoco en 1ª persona, es decir, incluso en estos casos el monarca se limita al papel de oyente o al de contenido del discurso¹³².

Ya se ha visto en el capítulo dedicado al contenido de los TP que los mitos no se narran como una historia continua, sino que sólo se alude a episodios o lugares relacionados con ellos. La transcripción espacial del texto en las cámaras internas de las pirámides podía así realizarse sin ningún sistema ni orden interno, pues no estaba destinada a ningún recorrido ritual ni a que la lectura seguida condujera a un desenlace determinado. Por esa razón podían agruparse Spr. diferentes con idéntico tema, repetido uno tras otro, sin que avanzara su significado. La única excepción es el ritual de ofrenda, pues no sólo presenta una ordenación reconocible, sino que el desarrollo de la ceremonia se dirige, junto a la resurrección, a la transfiguración. Por esta razón se colocaba en la cámara del sarcófago y directamente asociado a él.

Por otra parte, ninguno de los textos permite reconocer una orientación hacia una determinada dirección celeste, ni siquiera el ritual de ofrenda. Éste, en tanto que propiciador de la resurrección, se esperaría en el lado oriental de las estancias funerarias, si se hubiera concedido una importancia extrema a sus conexiones estelares, y sin embargo se encuentra en la cara norte de la cámara occidental, lo que nos indica que se valoraba su proximidad con el difunto. Cuando, en ocasiones, algunos Spr. concretos o grupos de ellos manifiestan una regla fija de colocación, pues reaparecen en la misma pared en varias pirámides, Barta no reconoce más razón que el afecto de los egipcios por la tradición.

En conclusión, los TP deben así entenderse como una recopilación libre de *Verklärungsprüche* que cada monarca mismo, por razones individuales, elegía de

¹³² Barta, *Die Bedeutung...*, 66-67.



una rica colección literaria. Sólo así podría explicarse un conjunto de textos tan variable de una pirámide a otra, y en el que un corpus heredado de la tradición se mezclaría continuamente con nuevas versiones¹³³. Esta idea puede resultar sospechosa a todos aquellos que sobrevaloran el peso de la tradición escribal y la influencia de los sacerdotes. El autor recuerda el relieve de la tumba de Mereruka que, según él, mostraría al propietario de la tumba seleccionando escenas para la decoración de las cámaras, y esta interpretación es muy discutible¹³⁴. Incluso si no se acepta este ejemplo, no resulta descabellado pensar que el rey tuviera alguna participación en la elección del contenido textual de su tumba junto a los especialistas religiosos y los escribas. De cualquier manera, la variación es tan escasa en los temas entre una y otra pirámide que la posibilidad de elección era muy limitada.

Barta continúa su interpretación de los TP comprendiéndolos más bien como parte del ajuar funerario¹³⁵. Los textos cincelados en el interior de las tumbas proporcionarían al difunto una suerte de instrumentos espirituales imprescindibles para su vida en el más allá, una especie de provisión de supervivencia del *b3*, lo que le convierte en un ser convenientemente equipado (*prw*)¹³⁶. La tumba es una residencia para la eternidad, pues como los propios textos no se cansan de repetir, su propietario no está muerto, está vivo, de manera que sería ilógico que tuvieran algo que ver con el escaso tiempo requerido para la celebración de un ritual de enterramiento. Su finalidad está determinada por las necesidades de éste en el más allá y garantizan aquí una prolongación de la vida a semejanza de la llevada sobre la tierra. La eficacia de los textos se convierte en un principio asegurador de esta supervivencia. Su conocimiento legitima al difunto como un espíritu glorificado y provisto que tiene derecho a

¹³³ Barta, *Die Bedeutung...*, 68.

¹³⁴ Una segunda tumba presenta una imagen idéntica, la de Khentika, de sobrenombre Ikhekhi, que puede ser una copia de la de Mereruka. Ambas muestran al propietario observando un panel con la representación de las tres estaciones. Si tenemos en cuenta la importancia que el tiempo puede tener en la escatología egipcia, resulta difícil imaginarse ese relieve como un retrato prosaico del difunto eligiendo una escena para su tumba. Ni Smith, *A History...*, 355, en su discusión de ambas, ni James, *The mastaba...*, 20, en la descripción de la tumba de Khentika, apuntan esa posibilidad. Éste lo describe como el difunto pintando en un panel las estaciones. Por el contrario, Barta había expresado ya en un artículo antiguo su punto de vista sobre la elección de los relieves de la tumba: *Bemerkungen...*, 7.

¹³⁵ Barta, *Die Bedeutung...*, 69.

¹³⁶ Por ejemplo, 398a dice: *N pi 'pr*, el rey está equipado.

determinado tipo de ceremonias específicas. El conocimiento de los Spr. permite también que el difunto domine el universo del más allá como un mago y que a través de los poderes mágicos a su disposición pueda rechazar a cualquier enemigo. Además, los textos, en su condición de narraciones o alusiones míticas, otorgan al difunto los conocimientos necesarios acerca de los dioses así como de las regiones y el paisaje del más allá, aquí básicamente celestial. Este aspecto es fundamental para esta tesis, y es importante recordar que Barta los califica -entre otras cosas- de *Jenseitsführer*, *guías del allende*, útiles en su recorrido diario con el sol a través del cielo y del mundo inferior¹³⁷.

Un método diferente sigue en la última sección, en la que considera que los textos no sólo colaboran en alcanzar el estado de *3h*, sino que retienen también el desarrollo de la vida del difunto proyectándolo hacia el más allá; en este aspecto, Barta los califica como *Jenseitsbiographie*¹³⁸, *biografía del allende*, pues recogen los actos del monarca tras su defunción terrenal y, a través de su cincelado sobre la piedra, garantizan su exacta continuidad. Los textos de Unis, completos, merecen en estas páginas una atención especial y son comparados, en cada sección, con los del conjunto de las otras pirámides, cuando éstas muestran alguna variante respecto a la versión más antigua. Los temas aquí presentados son las condiciones del difunto en tanto que *b3*, *3h*, *k3*, poseedor de poder y magia, ser viviente, espíritu purificado y monarca, su relación con los dioses y su viaje diario con el sol¹³⁹.

Si hay un denominador común en el significado de los TP hacia el rey difunto es el de su completa igualdad con Osiris y con el dios solar, unas veces designado como Re y otras como Horus, igualdad que en otros pasajes se expresa en términos de equivalencia. La pervivencia tras la muerte corporal se podría relacionar con dos modos de existencia, o bien como *b3*, libre de desplazarse a su voluntad, en especial junto al dios solar, o bien como cadáver inmóvil, en la tumba, ligado a Osiris y compartiendo su destino. Los textos compuestos a modo biográfico y con el nombre

¹³⁷ Barta, *Die Bedeutung...*, 82 y ss.

¹³⁸ Barta, *Die Bedeutung...*, 100-101.

¹³⁹ Barta, *Die Bedeutung...*, 102-118.

del propietario de la tumba deberían servir como signos de reconocimiento para que el *b3* del difunto, tras el atardecer y habiendo ya penetrado en el mundo inferior, buscara su tumba para usarla como lugar de reposo para la noche. Entonces se produce el acto de autoregeneración, de reproducción de la fuerza vital, que supone la unificación del *b3* y el cadáver. Este acto es elevado a la categoría de acontecimiento mítico por los TP, que lo expresan en términos de unificación del dios solar con Osiris. La forma que adopta esa identificación puede ser muy diversa: desde denominar al primero con el nombre del segundo a presentar a Re tomando la mano y alzando la cabeza de Osiris en Nedit cuando éste es asesinado.

La transfiguración y resurrección del difunto deben hacerle posible su divinización en el allende. Pero ésta no significa sólo la capacidad de actuar en éste como cualquier dios, sino especialmente como dios solar que periódicamente se unifica con Osiris, como dejan muy claro tanto las alusiones e interpelaciones directas al difunto por el sacerdote-lector que recita los textos como las referencias en los textos en tanto que biografía del más allá. Según Barta, la unificación cíclica del *b3* y el cadáver habría conducido a la recreación mítica de una divinidad integrada por el rey, el dios solar y Osiris que abarcaría todos los elementos constituyentes del ciclo solar. En consecuencia, la finalidad de los TP habría sido asegurar al monarca difunto una existencia en el más allá continuamente renovada en un ciclo regular y sin fin, análoga a la esfera cósmico-solar. Así, los acontecimientos descritos en los Sp. 94 y 335 de los CT o en la sexta hora del *Amduat* ya habrían sido acuñados en el Reino Antiguo, tal como se pondría de manifiesto en los TP¹⁴⁰.

Tras criticar las series de Altenmüller, Barta analiza en su tercera parte los textos dividiéndolos entre pirámide de Unis y las de los reyes de la dinastía VI. Esto supone un reconocimiento implícito de que la división que aquél realizó de las pirámides en dos grupos -con Teti como versión intermedia- tiene una fundamentación aceptable.

Independientemente de su crítica a los autores que defendieron la hipótesis de los TP como recetas de ritual, que puede ser aceptada, su interpretación podría haberse

¹⁴⁰ Barta, *Die Bedeutung...*, 149-150.

superpuesto a la de ellos sin que ésta sufriera de manera drástica. Además, él se ve obligado a introducir un narrador o locutor -real, sacerdote-lector, o imaginario- para que pronuncie unos textos que parecen compuestos para ser recitados, por lo que en cierta manera se ve obligado a aceptar la recitación. Su ventaja respecto a la escuela ritualista está en que las alusiones míticas de los textos hacen innecesario el complejo ritual que propusieron aquéllos. Los textos están plagados de referencias escatológicas que se bastan a sí mismas, y cuya coherencia, como menciones a la resurrección, es evidente en el interior de una tumba.

VI.4. Series de textos y su ubicación

La última tendencia que ha surgido en el estudio e interpretación de los TP es muy reciente, aunque sus fundamentos tienen una larga tradición. Se basa en la combinación de algunas aportaciones de las dos escuelas anteriores. Reposa en la premisa de que los textos son escatológicos y tienen un papel destacado en la conservación del cuerpo y la resurrección, transfiguración y ascenso al cielo del rey difunto. Pero no es esta escatología en la que se insiste en los recientes trabajos, sino más bien en la búsqueda de una base en los propios textos que sirva después para su interpretación. Esta base se ha reconocido en dos circunstancias: los textos que se repiten en diversas pirámides lo hacen en una sucesión casi fija que permite suponer la existencia de series de Spr.; estas series suelen ocupar idéntico lugar dentro de las pirámides, de manera que la relación entre el contenido de los textos y su ubicación en las cámaras tiene que tener un significado concreto.

Ninguna de estas afirmaciones es nueva. Las series de Spr. son un tema que lleva ya varias décadas estudiando Altenmüller, tras la publicación de la obra reseñada más arriba, en que tienen un papel destacado en el establecimiento de su hipótesis ritual. Mientras que ésta ha sido casi unánimemente rechazada, su atención a la sucesión fija de ciertos textos ha sido confirmada en estudios de otros autores. El estudio de estas secuencias se basa en su presencia en textos funerarios posteriores, en especial en los del Reino Medio, por lo que su reconocimiento se vio ralentizado en

décadas pasadas por el retraso, en términos comparativos, que lleva la publicación de los CT. En cuanto a la importancia de la distribución de los Spr. para la comprensión de los TP, ya había sido resaltada también por Schott y la escuela ritualista alemana, aunque siempre en función al desarrollo de las ceremonias que leían en los textos. Desde una perspectiva completamente diferente, Piankoff también había hecho del reparto de himnos por los diversos espacios la base de su lectura narrativa.

El descubrimiento de la importancia que en el *Libro del Amduat* tenía la ubicación de sus textos debió de influir también en el afianzamiento de esta corriente. En la tumba de Thutmosis III, los textos hacen explícito exactamente dónde tiene lugar la resurrección del difunto, identificando la sección de la pared oriental de la cámara funeraria como textos que han de ser escritos en la pared oriental de la Cámara Oculta. Direcciones similares están inscritas para las secciones de la noche en los otros muros de esta misma sala, identificándolos de nuevo como el lugar mítico que mencionan los textos, el dominio donde Osiris y Re comparten su inmortalidad entre ellos y con el difunto¹⁴¹.

Desde que J. Leclant se hizo cargo de la Misión Arqueológica Francesa en Saqqara, en todas sus publicaciones ha insistido en la importancia que puede tener el lugar donde el texto fue inscrito para la comprensión de su significado. Este planteamiento se manifiesta en todas sus publicaciones, tanto en las noticias de las diversas campañas de excavación y estudio en las propias pirámides como en la publicación de nuevos Spr., ausentes en la edición de Sethe, que se han ido descubriendo en esos trabajos. Sus artículos dan la impresión de microestudios de himnos aislados, sin que pueda saberse si concibe el conjunto como una reunión de textos independientes, más ligados a su emplazamiento que al resto de los textos o si esta sensación se debe a las circunstancias particulares de esas publicaciones. Éstas son en general trabajos de compromiso, memorias de homenaje a colegas a los que quiere honrar dando a conocer un texto inédito, pero no ha dado aún la publicación de una pirámide entera ni ha creado una teoría general acerca de los TP.

¹⁴¹ Forman / Quirke, *Hieroglyphs...*, 118.

En este último apartado del capítulo VI se va a comentar la opinión de dos autores. Osing ha aportado una base fundamental al estudio de los TP. No ha creado una interpretación nueva, pero ha identificado una serie de diferencias que permiten establecer tres grupos de textos con un tema particular a cada uno y que éstos ocupan un lugar determinado en la pirámide. Esta localización no es accidental, sino que ha habido una elección consciente, de manera que a través de ella podemos disponer por vez primera de un argumento seguro acerca de la opinión de los propios egipcios. Naturalmente, ahora hay que interpretar qué significado tiene esa distribución de textos por las diversas cámaras. Allen ha confirmado la casi totalidad de las afirmaciones de Osing acerca de la ubicación de los textos, pero el autor americano lo ha hecho a través del análisis de la repetición seriada de los textos en otras tumbas, y a partir de ahí, ha hecho una propuesta de interpretación de las propias cámaras como reflejo terrestre de lugares cósmicos.

VI.4.1. Jürgen Osing

Osing acepta como convincentes las objeciones de Barta a la escuela ritualista alemana, sobre todo por la fuerte fluctuación de textos de una pirámide a otra¹⁴². Sin embargo él se declara interesado por el tema, muy debatido, de las series de Spr., que pueden ser temáticas, de si su sucesión de un muro a otro puede ser considerada como segura y de si su contenido y el lugar de su inscripción estaban relacionados.

Para analizar estos aspectos él decide tomar como base documental la pirámide de Unis, aunque tiene también en cuenta las versiones posteriores e incluso su transmisión al Reino Medio, especialmente la mastaba S, de Senuseretankh en Lisht. La elección se debe a que la de Unis es la única que ha conservado sus textos casi completos, la única de la que se dispone de una publicación fotográfica de calidad y, sobre todo, porque es la más antigua inscrita, por lo que sus Spr. pudieron ser elegidos y ubicados con autonomía, al no verse obligados a respetar ninguna tradición determinada.

¹⁴² Osing, Zur Disposition..., 131 y 143, n. 40.

Su análisis ha diferenciado tres grupos que se relacionan tanto entre sí como, en conjunto o por alguno de sus Spr. particulares, con su lugar de inscripción (cuadro 5 y figuras 25-27).

* Grupo A¹⁴³. Se trata de dos series de encantamientos contra serpientes y escorpiones. A₁ (Spr. 226-243) llena por completo el frontón sobre la fachada de palacio, en la pared W de F¹⁴⁴. A₂ (Spr. 276-299) cubre en parte la pared E de A, en concreto una esquina del frontón y el lado meridional y por encima de la puerta del serdab. Además de éstos, se incluye en el grupo el Spr. 314, un encantamiento contra un buey-ng que parece una serpiente de este nombre; se encuentra en C / W, junto al vano de acceso a A, del que sólo le separa un texto que alude a la apertura de las puertas del cielo, y por tanto en relación directa con el lugar, del que no era recomendable separarlo.

Osing considera evidente que ambas series y el Spr. 314 están asociados estrechamente con entradas: A₁ en el extremo occidental y A₂ en el oriental del tramo escrito con TP formado por la sucesión de F y A; el Spr. 314 en el paso a esta última. Su disposición ha sido, sin duda, cuidadosamente elegida¹⁴⁵ para que los accesos a las estancias escritas, ya sean reales o imaginarios -fachada con estelas de falsa puerta- quedaran protegidos, mediante los encantamientos apotropaicos, de cualquier peligro, por poco material que éste pudiera ser en el centro de la pirámide.

* El grupo B¹⁴⁶ está compuesto por la gran tabla de ofrendas en tres registros que ocupa toda la pared septentrional de F, a la que se añade un conjunto de Spr. que parecen sus recitaciones de acompañamiento. Están yuxtapuestos al panel de ofrendas en el frontón y la parte más cercana de la pared oriental de F, y en el pasadizo A-F,

¹⁴³ Osing, Zur Disposition..., 132-135.

¹⁴⁴ Los Spr. 226-240 se han mantenido como grupo homogéneo en dos tumbas del Reino Medio (Sq1Sq y Sq2Sq), con el título *r3 n ḥsf rrk m ḥrt-nṯr*, fórmula para expulsar una serpiente de la necrópolis.

¹⁴⁵ Ambas series se encuentran en idéntica disposición y separados uno de otro en la mastaba S, aunque el cambio de la puerta del serdab los ha alejado de su ubicación funcional. Además, A₂ se repite idéntico, con añadido de algunos Spr., en T, P, N y Nt -en M no puede saberse pues ha perdido el muro de unión con el serdab-. En P la referencia a la serpiente buey-ng se hace en un encantamiento muy modificado -se le ha dado nuevo número, Spr. 538- pero se encuentra, también aislado, en un lugar similar, la embocadura del corredor en V / E. Osing, Zur Disposition..., 135-136.

¹⁴⁶ Osing, Zur Disposition..., 136-138.

ocupando toda su cara norte y la primera columna de la meridional. Con esta disposición es reconocible la voluntad de que los textos complementarios a la tabla de ofrendas queden, físicamente, lo más cercanos posible a ella¹⁴⁷.

Este grupo presenta la particularidad de ser el único en el que el nombre del rey aparece precedido por el epíteto de *Osiris*. Tenemos, así, una aportación de importancia capital para el estudio de los TP. A diferencia de estudios precedentes, en que la pretendida osirianización de los textos heliopólitano se ejemplificaba con esta recalificación del rey, pero sin dar un apoyo basado en su frecuencia¹⁴⁸ y contexto de aparición, Osing puede aquí determinar cómo se manifiesta en la primera de las pirámides. Y la constatación es sorprendente y, precisamente por eso, está pidiendo una investigación sobre las circunstancias de su aparición concreta en las demás pirámides.

* Los tres subgrupos de C / D / E se reparten entre las tres estancias inscritas: F, A y C respectivamente. Los tres tratan el tema común de la renovación de la vida del rey, aunque con algunas diferencias que permiten identificarlos y reconocer su particularidad frente a los demás. Así, mientras que en C y D el difunto conserva la forma humana -o de dios- y se identifica con el dios solar, en E reviste el aspecto de animales numinosos potentes, como babuino, cocodrilo, serpiente-*nꜥw* o toro.

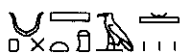
Grupo C¹⁴⁹. Sus Spr., 213-222, cubren en sucesión ininterrumpida toda la pared meridional de F y su continuación -frontón excluido- en la pared oriental, hasta las columnas del grupo B. Componen una serie que incluso en la transmisión posterior se mantiene intacta y en ella, en general, siempre se coloca en cabeza de los textos relativos a la existencia venidera del rey, una situación especialmente significativa.

Osing no llega a poder determinar si los Spr. 245-246, de AF / S -tras la columna para el Spr. 444, de B- son la conclusión de este grupo o forman parte del

¹⁴⁷ En todas las demás pirámides, el panel ocupa el mismo lugar, así como los textos que lo acompañan, aunque éstos varían. Osing, *Zur Disposition...*, 137.

¹⁴⁸ Por ejemplo, Mercer había calculado que el nombre de Osiris aparecía en una proporción de 5 frente a 8 veces el de Re, lo que ilustraría la profunda invasión que el osirianismo había conseguido en la teología dominante en ese periodo. Mercer, *Literary...*, 54.

¹⁴⁹ Osing, *Zur Disposition...*, 138-140.



grupo D. La tradición posterior de las series no es concluyente¹⁵⁰ y por su contenido, pueden pertenecer a ambos grupos. En definitiva, con la documentación actual, no puede establecerse a cuál de los grupos ha de adscribirse.

Resulta significativa la relación de los grupos B y C, pues ambos se encuentran frente a frente en la cámara funeraria, aunque el frontón con los Spr. del texto de acompañamiento al ritual de ofrenda monta sobre la unión de ambos grupos. Como en la pirámide de Unis parece seguirse la regla de que las columnas superiores han de leerse antes que las inferiores, y el frontón pertenece a B, se puede concluir que el grupo relacionado con la alimentación precede al C, que como ya se vio (*cf. supra*, IV.1.3) tiene como tema la existencia futura del rey, convertido ya en un *3h* imperecedero.

Grupo D¹⁵¹. Ocupa por completo los muros de la antecámara, que comparte con la pequeña serie A₂. No hay cesuras distinguibles en la sucesión de himnos, al menos en su talla sobre los muros de la sala. Pero frente a esa sucesión física segura, los Spr. no presentan una verdadera continuidad temática. Su contenido es muy variado, con el único motivo común de la escatología real. Resulta además significativo que salvo en la mastaba S, en que todos los textos se copiaron en la misma sucesión que en Unis, las pirámides posteriores no han acogido casi ninguno de estos himnos, y los que han sido recibidos se mezclaron con otras series.

Los textos del grupo E¹⁵² son los del corredor. Mientras que el Spr. 313 alude al vano de acceso a A al que está yuxtapuesto, pues se refiere a la apertura de las puertas del cielo, el resto trata de la aparición del rey entre los dioses del cielo nocturno y diurno. Ninguno de ellos es retomado por las pirámides posteriores, aunque sí son recogidos, y en idéntica sucesión, en la mastaba S¹⁵³.

¹⁵⁰ En N y Nt ambas series van seguidas, concluidas por varios Spr. de resurrección. En Ibi ambas series se siguen, pero separadas por una secuencia larga de textos, 261-312. En la mastaba S, 245-246 siguen al grupo B -no al C- y dan paso al grupo D, situación que se repite en varios sarcófagos del Reino Medio, en que 245-246 van también seguidos por Spr. del grupo D como si fueran una serie única. Osing, *Zur Disposition...*, 138.

¹⁵¹ Osing, *Zur Disposition...*, 140-141.

¹⁵² Osing, *Zur Disposition...*, 141-142.

¹⁵³ No obstante, en ésta se les añaden algunos himnos que aparecen en las pirámides de la dinastía VI - Spr. 364, 677, 365, 373-. Todos exhortan al rey difunto a su resurrección, identificándolo con Osiris y recurriendo a la colaboración de otros dioses. Sería interesante saber en qué contexto se utilizan estos

Los grupos A y B tienen su función en las estancias funerarias, en el lugar de su inscripción: los Spr. apotropaicos en los accesos, los textos de aprovisionamiento en la cámara funeraria, en las cercanías del rey momificado. Por el contrario, del grupo C / D / E sólo algunos himnos -los de divinización de los miembros en F y el 313 de apertura de las puertas en C- cumplen su función en las cámaras mismas en que aparecen tallados, pues para la existencia renovada del rey a la que aluden no tiene especial relevancia el lugar donde estén ubicados. Esta afirmación de Osing parece demasiado precavida si tenemos en cuenta que él mismo ha podido determinar una distribución complementaria por la que las formas del dios solar a las que se alude en F -la cámara occidental- son Atum y Atum-Re, mientras que en A -cámara oriental- la manifestación que actúa es Re. No sólo podemos así distinguir los dos grupos, sino también suponer una significación específica a sus Spr., que aún no ha sido identificada.

Osing reconoce una cierta unidad temática en los textos de F -relacionados con el aprovisionamiento de ofrendas y la divinización de los miembros del cadáver presente en la cámara- frente a los de A -más centrados en la existencia celeste del rey resucitado-, distribución a la que aludirían los propios TP: "*The spirit is bound for the sky, the corpse is bound for the earth*" (474a). Sin embargo, no admite la división de las estancias funerarias de Spiegel, que las asigna a diversas regiones cósmicas: F jugaría el papel de la *d3t*, A sería la *3ht*, y el serdab el *qbhw*; los himnos no sostendrían esta división; el serdab, anepigráfico, no tendría una importancia destacada, pues ninguno de los textos puede relacionarse con él; y, por último, considera que los Spr. de F están más relacionados temáticamente con la tierra¹⁵⁴.

Las pirámides posteriores modificaron el corpus de textos, reduciendo los precedentes y aceptando otros nuevos. No obstante, conservaron la distinción básica entre los tres grupos temáticos y determinadas localizaciones que se debieron de convertir en canónicas, como el panel de ofrendas, que siempre se mantuvo cercano al sarcófago, en la pared septentrional de F, y A₂, aunque con variaciones en sus Spr., que

textos en las pirámides en que aparecen, pues podrían ser los sustitutos en ellas del grupo E. En el Reino Medio fueron convertidos en una serie fija, según ha documentado Allen, Reading..., 10.

¹⁵⁴ Osing, Zur Disposition..., 143 y n.41.

siempre se localizó en A / E, aunque paulatinamente alejado de la puerta del serdab que daba sentido a esa ubicación.

Por lo demás, Osing es pesimista en cuanto a la posibilidad de encontrar una ordenación en las pirámides de la dinastía VI que sustituyera a la que él ha descubierto en Unis. En la de Teti, su sucesor directo, el frontón occidental de F ya no está escrito con encantamientos apotropaicos contra los reptiles sino con himnos a la resurrección celeste del rey; en éstos, además, interviene Re, ausente de esta cámara en la pirámide precedente, que había dado un significado espacial a este rechazo. La pérdida del sentido en la ubicación de los textos recuerda al investigador alemán la situación paralela que sucedió, siglos después, entre las primeras tumbas con el *Libro de la cámara secreta que está en el mundo inferior* de la dinastía XVIII y las que lo mantuvieron, desordenado, en época ramésida¹⁵⁵.

VI.4.2. James P. Allen

J.P. Allen es hijo de G.T. Allen, especialista norteamericano en literatura funeraria egipcia y uno de sus más prestigiosos traductores. Allen padre ya había escrito su tesis, *Horus in the Pyramid Texts*, Chicago, 1916, y dedicado una obra-catálogo fundamental para el conocimiento de la transmisión de los TP en los corpora funerarios posteriores, *Occurrences*... No puede resultar extraño que el hijo egiptólogo dedique también una parte de su trabajo a continuar esa tradición familiar, teniendo en cuenta que sus archivos personales deben de contar con una documentación que envidiaría cualquier institución oficial.

Allen -a partir de aquí me referiré sólo al hijo- establece una secuencia de series fijas de textos en la pirámide de Unis que él ha reconocido a través de su presencia en la mastaba de Senuseretankh en el-Lisht, S. En su opinión, ésta presenta la versión más completa del corpus de TP de Unis, tanto porque en origen era más completa incluso que la del rey, como porque se ha preservado aún mejor¹⁵⁶. Allen supone que los

¹⁵⁵ Osing, *Zur Disposition*..., n. 44.

¹⁵⁶ Allen, *Reading*..., 7.

editores de Unis se vieron imposibilitados a mantener la totalidad de los textos que componía el corpus original, de manera que omitieron una serie completa¹⁵⁷ y varios Spr. aislados del conjunto. La razón sería el espacio limitado del que disponían y el tamaño -relativamente grande- de los signos con que fueron copiados los textos.

Por comparación entre ambas secuencias de textos, establece las series originales de la pirámide de Unis. Éstas alcanzarían el número de diez -nueve más B, supuestamente omitida-, algunas de las cuales están repartidas entre varios lugares, lo que explica las subdivisiones en la tumba real, aunque en la mastaba de el-Lisht aparecen casi todas en una sucesión ininterrumpida (cuadro 6).

En la cámara funeraria, Allen propone una sucesión de series que coincide con la de Osing, con la salvedad de desplazar el frontón oriental al final del ritual de ofrenda y no en su medio (cuadro 7): H, encantamientos protectores / A-C, el ritual de ofrenda, cuyas palabras iniciales parecen hacer referencia a las fórmulas contra reptiles precedentes / D, respuesta del rey, que en S aparece en esta ubicación, tras la ofrenda / E, ritual de resurrección (figura 28).

Las series A-C forman una unidad que él denomina Ritual de Ofrenda. Se corresponde, con la salvedad que veremos después, con el grupo B de Osing.

A. Consiste en las frases cortas que cubren los tres registros de F / N. El término ritual es apropiado para estos textos pues están pensados para acompañar la presentación de ofrendas al rey difunto y ser pronunciados por un oficiante, que se dirige a él como Osiris Unis -ya lo había identificado así Osing-.

B no aparece en la pirámide de Unis.

C. Es la continuación y conclusión de los textos de ofrenda de la serie A. En W aparece dividida en tres lugares: C₁ en F / E, corresponde con las últimas ofrendas,

¹⁵⁷ La mastaba S contiene dos secuencias que no se encuentran en la pirámide de Unis; Allen, *Reading...*, 9-10:

B (Spr. 172-198), que es una lista de ofrendas breve y los himnos que la acompañan; aparece también en las pirámides de la dinastía VI. La doble presencia en éstas y en S hace pensar a Allen que ya se habría creado para la tumba de Unis y fue omitida de sus estancias por falta de espacio;

K (Spr. 593, 356-357, 364, 677, 365, 373, CT 516), que probablemente no existía como serie en el Reino Antiguo, aunque sus textos aislados empiezan a aparecer en esta época. Tal vez se recopiló y adaptó en el Reino Medio, pues su ortografía muestra características de este momento, lo que no es el caso para el resto de los textos, de escritura más arcaica.

de carácter genérico -alimentos, vestimenta e insignias-, del ritual; C₂ en A-F / N es la conclusión de la ceremonia, con la reversión de la ofrenda y unas últimas libación y sahumerio; el rito termina con C₃ en A-F / S, la ruptura de los recipientes usados en la ofrenda, para evitar su reutilización.

La serie E forma un segundo conjunto de Spr. que ocupan el lateral meridional de F y de A-F, es decir se corresponde sin variación con el grupo C de Osing. Contrariamente a la indecisión de éste respecto a la conveniencia de añadir 245-246 a los textos de F / S y E, Allen no duda de su contigüidad y pertenencia a una única serie, que él denomina *ritual de resurrección*.

En ella, el rey momificado es identificado con Osiris. En conjunto, estaría dirigida a liberar el espíritu del difunto de sus ataduras con este mundo y de la inercia de la *Duat*, identificados, el primero con Horus y la segunda con Osiris¹⁵⁸. En un sarcófago del Reino Medio, la serie está encabezada por el título *r3 n s3hw m ht wdb-ht*, *fórmula para convertir en 3h tras la reversión de las ofrendas*. La mayoría de los textos se dirigen, en todo o en parte, al difunto y pueden ser reconocidos, en origen al menos, como rituales, aunque la celebración consistiera, únicamente, en su recitación, sin manipulaciones adicionales. Las variaciones entre 3ª y 1ª persona pueden ser coherentes. El ritual comenzaría con tres recitaciones dirigidas al rey, inerte en su sarcófago (Spr. 213-215), continuaría con otras tres que serían originalmente las palabras pronunciadas por el difunto resucitado (Spr. 216-218) y concluiría con seis pronunciados alternativamente para y -en origen- por el monarca (Spr. 219-222, 245-246).

Los dos frontones de F están configurados como series no-rituales, pensadas para el uso personal del monarca, que habla originalmente en 1ª persona.

H ocupa el frontón occidental -A₁ de Osing- y estaba destinada a proteger el sarcófago y su contenido de los enemigos a los que se dirige. Ninguna otra pirámide lo recupera, pues reservan este lugar a textos de resurrección o del ritual de ofrenda¹⁵⁹.

¹⁵⁸ "Osiris, you cannot have control of him; your son cannot have control of him. / Horus, you cannot have control of him; your father cannot have control of him". (146a-b, traducción de J.T. Allen).

¹⁵⁹ Frente a Osing, Allen considera que el lugar canónico para los Spr. apotropaicos sería A / E, que es donde se encuentran en el resto de las pirámides -incluida la de Unis-, y así lo confirmaría su presencia en este lugar, incluso, en la mastaba S. Allen, Reading..., 17, n. 21.

D llena el frontón oriental. Sus textos no serían, como considera Osing, parte del ritual de ofrenda, sino una *respuesta* a éste, originalmente pensada para ser pronunciada por el difunto en 1ª persona. En S sigue a los textos de esta ceremonia y empieza en una nueva columna, en una sección diferente del muro. El rey difunto se designa a sí mismo como fuente de su provisión de alimentos, o convence a las divinidades del otro mundo para que se la concedan.

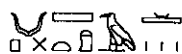
Mientras que las dos series de los frontones serían independientes, los textos de ambos rituales actuarían coordinadamente. Con el de la ofrenda, se proveería al rey con los medios para continuar la existencia; con el de resurrección, asumiría la vida como un *3h*. Ambos, además se disponen axialmente, con el sarcófago en su centro, el ritual de ofrenda en la mitad septentrional y el de resurrección en la meridional.

En contraste con la cámara funeraria y el pasaje A-F, los textos de la antecámara son básicamente no rituales, pensados para el uso personal del espíritu del rey en su camino hacia el más allá. La distinción estaría expresada por la primera frase en esta estancia: “*Your son Horus has acted for you*” (257a, traducción de J.P. Allen), en aparente referencia a los rituales consignados en las cámaras precedentes. La alusión significaría también que éstos serían dirigidos por el sucesor del rey difunto o un oficiante en el papel de Horus. Este Spr., 247, es también uno de los pocos que presenta una alocución dirigida al difunto, pues la mayoría de los demás parece estar pensada para ser recitada por el rey mismo.

El orden de sucesión y lectura de los textos es idéntico al propuesto por Osing, es decir, el que indican los signos mismos, empezando por el frontón occidental, y estaría confirmado por los textos de la mastaba S y algunos sarcófagos coetáneos a ésta (figura 29).

F₁ cubre los muros de A / W -frontón incluido- y A / S. Comienza con el rey emergiendo de la *Duat* y termina con él pidiendo permiso para entrar por la puerta de Nu; los textos intermedios aluden a su progresión a través de las distintas regiones del cielo anteriores al alba.

F₂ -frontón de A / E- y F₃ -muro de A / E- podrían parecer fuera de la progresión coherente que va de F₁ a G e I-J, con su recorrido por el cielo nocturno, la presentación ante las puertas del cielo diurno y la salida con el amanecer. Ambas series parecen dedicadas a la adquisición por el rey de poder mágico y su empleo contra los



enemigos. Sin embargo, también contienen temas idénticos a los que aparecen en aquella ascensión. El *Himno caníbal* con el que se abren proporciona una imagen del cielo nocturno; pero la noche misma es equivalente a la condición del universo antes de la creación y el primer amanecer, es decir, cuando sólo se manifestaba el Nu, ante cuyas puertas se encuentra el rey en el último Spr. de F₁, lo que asegura la continuidad de una y otra serie. La adquisición de fuerza en la región y época del caos inicial, sobre la isla de la conflagración, encuentra su equivalencia en la identificación con Sobek, que le proporciona el poder para dominar los peligros. Éstos se materializan en las serpientes y escorpiones de los siguientes Spr., que encuentran así acomodo en la serie. Ésta debe de ser la razón por la que Allen no los separa del resto, como hizo Osing, y por la que, cuando el conjunto de textos se desplaza, los encantamientos contra serpientes pierden su relación con la puerta del serdab.

G cubre A / N. Su tema es el ascenso al cielo, de ahí que se abra con la imagen del rey como un ave y se cierre con la subida de la ofrenda.

Las series I y J se corresponden con el grupo E de Osing, es decir, son los textos del corredor exterior.

Contemplan al rey a punto de iniciar el ascenso hacia el cielo, con -o como- el sol. Se siguen con alusiones a la participación del rey en el amanecer: asciende, se transforma en el babuino que saluda al sol matutino, o es el toro con la luz solar en cada ojo y hace brotar la vegetación en las orillas del horizonte o retira la noche. El último Spr., el 321, lo presenta pidiendo transporte al barquero celeste.

A partir de estas series y la observación de los textos mismos, Allen establece cuáles han de ser los principios para su lectura¹⁶⁰: cada uno de los dos grupos de ambas cámaras se inician por la pared occidental; los textos se leen de derecha a izquierda y de dentro hacia afuera; donde ambos principios no son posibles, se toma preferencia por el segundo, razón por la que los muros septentrionales se leen en dirección contraria, izquierda-derecha.

Los principios que rigen la composición de los textos de Unis sugieren la presencia de dos consideraciones subyacentes¹⁶¹. La primera es que la dirección derecha-izquierda de la mayoría de los muros refleja la dirección habitual en la

¹⁶⁰ Allen, Reading..., 23.

¹⁶¹ Allen, Reading..., 24.

escritura egipcia, en este caso, posiblemente la de los rollos de papiro que sirvieron de modelo para las copias sobre las paredes. La segunda es que la orientación de los jeroglifos está determinada por la de las columnas de texto. En ninguno de estos casos la dirección hacia el sarcófago se convierte en un factor significativo: si así fuera, todos los muros orientales y occidentales tendrían idéntica orientación. No obstante, sí hay un principio oeste-este, motivado por el cuerpo del rey en el interior de F. Aquí resulta importante el punto de vista del monarca: los textos se leen en el orden en que los ha de ver el rey en su salida, resucitado.

Allen termina su estudio aplicando el principio que ha defendido en el artículo, es decir, que hay una relación evidente entre el contenido de los textos y su ubicación en la pirámide. Esta relación ha de ser la base para interpretar tanto los TP como cada uno de los elementos arquitectónicos que aparecen inscritos. Así, él interpreta los himnos como un viaje del rey desde la muerte a la nueva vida. Este recorrido sería idéntico al viaje nocturno del sol: muerto en el oeste, se une con Osiris en la Dat y asciende de nuevo por el este. La misma estructura arquitectónica de la pirámide se haría eco de esa finalidad cósmica, pues en sus cámaras reflejaría esa identificación con las distintas regiones del universo. Como esta tesis trata ese mismo tema, y hay un capítulo dedicado a la interpretación del universo en los TP, esta aplicación práctica de los principios de ubicación de los textos se expone y comenta en él (*cf. infra*, IX.2.2).

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

En el comentario al problema de la fecha de composición de los TP ha quedado manifiesto de manera evidente mi punto de vista. A efectos de su interpretación, los textos deben considerarse coetáneos al momento en que aparecen en las estancias internas de las pirámides.

Este planteamiento no quiere decir que la totalidad de los himnos se compusiera a partir de la nada a fines de la dinastía V y en la VI. Lo que significa es que para los egipcios de ese momento el contenido de esos textos tenía sentido y validez: estaba vigente. Si no lo estuviera, no lo habrían copiado. La existencia de un conjunto de textos diferente para cada pirámide, sobre todo con dos modelos, Unis y Pepy I-Merenré-Pepy II, con Teti como transición entre ambos, además de la recensión más corta para las esposas reales, son prueba evidente de la reedición de los textos y por tanto de su contemporaneidad. Es un corpus que se desarrolla gradualmente y es elocuente en todo momento a sus coetáneos. Hay una reactualización continua de las composiciones, pero las leyes que rigen ese proceso resultan desconocidas en buena medida; de cualquier manera implica una cierta crítica de los textos basada en su profundo conocimiento. Sería factible que algunos fragmentos pudieran ser anteriores, pero la mayoría de los supuestos anacronismos pueden recibir otras interpretaciones alternativas, que los mantienen en el Reino Antiguo.

Por otra parte, resultaría inesperado que pudiera ser de otra manera, si se tiene en cuenta el alto grado de transformación y elaboración patente en las obras de las dinastías tinitas. La *invención de la cultura* que se produce en ese momento -un periodo muy largo de varios siglos, no debe olvidarse- supone una verdadera barrera que corta la relación de estos textos con la prehistoria.

El descubrimiento del sistema de copia, mediante modelos completos de la pared escritos de antemano sobre papiro, es también una importante novedad. Nada se dejaba al azar. Los textos eran seleccionados seguramente en la Casa de la Vida, donde

se preparaban los prototipos. Éstos fueron siempre centros muy activos de creación intelectual, y los cambios continuos en las versiones de los TP así lo testimonian.

Un problema relacionado con la fecha de composición de los textos, pero sin resolver, es el del estado inconcluso de todas las cámaras con textos. No puede argumentarse falta de medios, pues el cierre del pasillo descendente y el conjunto de la capilla septentrional se realizaban cuando las ceremonias habían terminado. Tampoco puede pensarse que la muerte de todos los reyes hubiera acaecido cuando el complejo estaba en una fase inicial de la construcción, pues el templo alto, que tenía que rematarse al tiempo que la cara oriental de la pirámide sobre la que se apoyaba, estaba siempre muy avanzado, tanto como para haber realizado -o al menos iniciado- la decoración escultórica. No parece coherente imaginar que los sucesores se encargaran de esta tarea tan costosa. Podría pensarse que los textos se elegían en los últimos momentos de la vida del rey -o incluso cuando ya estaba muerto- y los escultores no disponían de más tiempo para tallar las inscripciones que el requerido para la momificación del cadáver real. Así, independientemente de la duración del reinado, sólo se disponía de los setenta días que se dan como periodo tipo para esa labor -recuérdese, no obstante, que la única información sobre el tiempo empleado durante el Reino Antiguo supera los doscientos días-. Ésta sería una explicación posible si no fuera porque la cámara de Pepy I testimonia varias etapas de copia y en las más antiguas el nombre del rey aparece en una versión que se abandonó a mediados del reinado. El problema queda tan inconcluso como las propias cámaras hasta que no se estudie otra documentación. De cualquier manera, es interesante insistir sobre las aportaciones que un análisis preciso de la arquitectura de los complejos funerarios puede aportar a nuestra comprensión de los TP. El problema, también sin resolver, del llamado *serdab* de las estancias internas es otro ejemplo.

Esta posición respecto a la fecha y la redacción de los textos entra en conflicto con uno de los puntos básicos de la interpretación historicista de los textos. Como ha quedado también expresado con toda claridad en el apartado correspondiente, no comparto el punto de vista de estos autores, por las razones que ya se han expuesto. Esto no implica que sea una vía muerta y que no se puedan obtener algunas enseñanzas

históricas de los textos, pero éstas serán básicamente de evolución de las creencias religiosas y del sistema de pensamiento. Es muy improbable que de unas composiciones escatológicas de su naturaleza se puedan inferir conclusiones de índole política, como se hizo a comienzos de siglo.

La misma crítica se ha realizado de la teoría ritualista alemana. Considero muy improbable que los TP sean el recetario de un ritual, cualquiera que sea la naturaleza de éste. Su principal inconveniente es el escaso lugar que se deja a los propios textos; en esa corriente, más que como fuente, los TP se toman como una excusa sobre la que levantar construcciones teóricas desprovistas de una base tangible.

Schott pretende que son el ritual del propio cortejo funerario real, de acuerdo con unas leyes muy rígidas de paralelismo entre ubicación de textos y complejo piramidal, que le obligan a una comparación con elementos arquitectónicos desaparecidos -pues da unas fechas antiguas a algunas composiciones de los TP, incompatibles con la edición continua-.

Spiegel defiende que copiarían las palabras pronunciadas en las ceremonias con las que se deposita el cadáver en las estancias mismas en que se inscriben los textos. Esto le obliga a suponer en esas cámaras unos ritos que no pueden haber ocurrido en un espacio tan restringido, como el sacrificio de animales; otros tienen un marco diferente, como la momificación o las ofrendas de la *wsh* y el santuario-*zh*.

Ni siquiera la hipótesis de Altenmüller, mucho mejor estructurada, en la que los Spr. recogen, sin un orden concreto, referencias a las ceremonias de enterramiento real, sin ligarlo ni al complejo ni a las cámaras internas, ha recibido el consenso general. Las alusiones míticas a las que recurre para identificar la relación entre series y ritos no son convincentes. No obstante, el trabajo de este autor ha proporcionado algunas bases válidas para analizar el proceso de transmisión y copia de los TP: las series de Spr., las secuencias de series. El análisis de la transmisión textual está mostrando que, efectivamente, hay agrupaciones canónicas, es decir, series de textos que se mantienen siempre en idéntico orden, lo que demostraría que, de alguna manera, estaban así ordenados en los archivos sacerdotales. Lamentablemente, con la excepción del trabajo que publicó ya él mismo con los Spr. disponibles, estos análisis han de quedar de momento como teoría, pues Leclant ha anunciado la aparición de una gran cantidad de

versiones novedosas y fórmulas inéditas en Pepy I y Merenré, así como mejoras considerables en la nueva copia de Teti, lo que supone dejar en suspenso todo estudio de comparación paleográfica entre los textos de las diferentes pirámides, pues no tendría mucho sentido si ya sabemos que falta una documentación apreciable.

Pero la escuela ritualista alemana ha aportado importantes perspectivas. La clasificación de los textos que hizo Schott, si eliminamos su cronología y reducimos su componente explicativo sobre la gestación de los mitos, sigue aportando enseñanzas sobre el componente formal de los textos, aunque éstos no tengan un peso específico en su interpretación. Esto no significa rechazar la propuesta de Barta de entender los textos como *s3hw*. Ambas son compatibles, pero implican aceptar el carácter de recitación que tiene buena parte de los Spr.; cualquier interpretación ha de tener en cuenta esa circunstancia y explicarla.

Más coherente me parece la corriente que se inicia con Piankoff, aunque su tratamiento de los textos sea muy criticable. Los TP han de ser interpretados como textos funerarios, pues eso es lo que son. Si la resurrección, ascensión y viaje celeste del rey son el tema del que hablan los textos, su finalidad sería asegurar permanentemente que esa misión se cumpliera, mediante su inscripción en los muros de la propia cámara funeraria. Las fórmulas nos informan, antes que nada, de la concepción del más allá que se hicieron los egipcios. La insistencia en la supervivencia del difunto, como ha puesto de manifiesto Barta, es un buen razonamiento para comprender que su contenido no se limita a la ceremonia de enterramiento, por más que las recitaciones que la acompañan tengan como finalidad la de posibilitar al difunto la recuperación de sus facultades como ser viviente. La obra de Barta, a pesar de su cierta simplicidad -en el sentido de ausencia de complicaciones interpretativas-, me parece la más fiel a los TP, o tal vez mejor, la que traiciona menos su sentido.

Las aportaciones posteriores de Osing y Allen no se contradicen con ella. Se limitan a insistir en que la ubicación de los textos tiene importancia para interpretar su contenido. Se convierten así en base para estudios más precisos, de carácter más particular. Su principal problema es la limitación a la pirámide de Unis ¿hasta qué punto puede ser válida una teoría que no sirve más que para una única pirámide? De

cualquier manera, parecen gozar de un cierto consenso, y ya algunos análisis recientes utilizan su división de los textos.

No es por casualidad que las corrientes de interpretación de los TP vayan en paralelo al análisis de las ceremonias de enterramiento y de la arquitectura del propio complejo funerario.

Grdseloff plantea la posibilidad de extrapolar la información que obtuvo en tumbas privadas a los funerales y la arquitectura monumental dedicados a los reyes coetáneos, partiendo del argumento que todo ritual dedicado a los súbditos no era más que una adopción por las elites y después por el pueblo de un antiguo privilegio real. Así, propuso que las ceremonias de purificación y la momificación tendrían lugar en el templo del valle. Sin embargo, no se preocupa por la continuación del sepelio, para el que no propone ningún marco concreto. En la identificación de su desarrollo no atribuye ningún papel a los TP. El templo alto quedaría reservado al culto funerario que se desarrollaba desde el momento de depósito de la momia real en sus cámaras para la eternidad, como ya se había planteado por autores anteriores y no ha sido contestado desde entonces.

Por el contrario, para la escuela ritualista alemana, el análisis detallado de la arquitectura funeraria se convirtió en una premisa básica para poder identificar el escenario en que se desarrollarían las ceremonias del enterramiento real que intentaban reconocer en los TP. Tanto Ricke-Schott como Altenmüller han estudiado ambos temas en paralelo. Sus conclusiones son que la momificación se llevaba a cabo en el exterior del complejo, rechazando así la hipótesis de Grdseloff y de sus seguidores, básicamente de la escuela francesa -Drioton, Lauer-. En el templo bajo sólo se remedaban los actos físicos de la purificación y del embalsamamiento, pero el conjunto del sepelio se sitúa en los edificios del complejo. La calzada sería el camino por el que subiría la procesión funeraria, que se continuaba con algunas ceremonias en el templo alto mientras el cadáver se dirigía, a través del corredor transversal, hacia el patio septentrional y de éste a las cámaras internas. Los TP se convierten en la clave para identificar esos espacios con un momento concreto de las ceremonias.

No es extraño que los trabajos de Arnold acerca del uso del complejo funerario hayan surgido en paralelo a una interpretación de los textos completamente diferente. Él partió de la crítica a la premisa por la que aquél era una especie de escenario grandioso para el sepelio. Sin embargo, su simple comprobación de la anchura de puertas y corredores por donde debía discurrir el cortejo le permite afirmar que si bien el paso es posible, la ceremonia no podía desarrollarse con un mínimo de fasto por la estrechez de esos pasajes. En consecuencia, retira del complejo toda implicación con el entierro real, que se desarrollaría en arquitecturas efímeras en el exterior, posiblemente en su lado septentrional, pues es en éste donde se encuentra la entrada a los subterráneos funerarios. Ese lado del complejo sólo podría terminarse cuando la ceremonia hubiera concluido. Los recientes análisis que ha publicado Labrousse de la capilla septentrional confirman que ésta no se construía hasta que el pasillo descendente no era obturado, terminado el sepelio.

Al expulsar del complejo funerario las ceremonias del enterramiento, también se ha roto la correspondencia directa entre arquitectura y TP. Si a eso unimos la crítica de Barta a la escuela ritualista y su rechazo a que los textos aludan a una ceremonia de sepelio concreta, la antigua ecuación de las tres igualdades queda completamente anulada. La obra de ambos autores es de un paralelismo excepcional. Barta afirmaba que la finalidad de los TP estaba determinada por las necesidades del difunto en el allende y garantizaban la prolongación de su vida por la eternidad. Arnold escribe que los complejos funerarios reales manifiestan intenciones que sólo conciernen y son relevantes para el más allá real.

Para identificar la funcionalidad de los edificios, Arnold recurre a los relieves de sus salas. Ninguno de ellos tiene relación alguna ni con ritos de enterramiento ni con el cortejo fúnebre. Sus imágenes son, exclusivamente, simbólicas, y pueden agruparse en dos temas fundamentales:

- a) asegurar la existencia póstuma corporal del rey difunto a través de la ofrenda funeraria en el templo, representada por las hileras de portadores;
- b) conservar y glorificar la fuerza real y su divinidad a través de:
 - la certeza de su renacimiento, asegurado por las imágenes de amamantamiento del rey
 - y la dedicatoria adicional de las puertas del templo del valle a diosas;

su fuerza creadora de orden y la imagen de su victoria sobre el caos, representado por los enemigos exteriores y los de la naturaleza que mueren en las escenas de caza; y la glorificación de su poder real en el más allá mediante las imágenes de homenaje de los altos funcionarios y por las hileras de dioses que se dirigen hacia él.

Significativamente, Stadelmann, fiel a la escuela alemana, considera que el complejo se usó, de manera efectiva, en el entierro del rey. Pero igual que Arnold, se ve obligado a suponer que algunos elementos, como la calzada, se construyen cuando han terminado las ceremonias. Esto implica que su verdadera función está en la que se desarrolla permanentemente, desde que el rey queda enterrado y se concluyen los edificios. Incluso su interpretación de la finalidad de las salas, básicamente simbólica, es deudora del espíritu expresado en el artículo de Arnold.

Podemos intentar llevar un paso más lejos la interpretación de Barta y Arnold. Si se revisa el catálogo de temas que cubren los relieves del complejo, se puede reconocer que no hay una diferencia fundamental con los temas que han identificado los diversos autores que han analizado el contenido de los TP.

El ritual de la ofrenda (textos dramáticos de Schott, grupo B de Osing o series A-D de Allen), así como los encantamientos mágicos contra reptiles (grupo A de Osing y series H y F₂ de Allen) aseguran la existencia póstuma corporal del rey difunto igual que las hileras de portadores de alimentos.

Las letanías y las transfiguraciones de Schott, el grupo C/D/E de Osing o las series E -ritual de resurrección-, F-G -textos de transformación en *3h*, e I-J -textos de salida al día- de Allen están dirigidas a renovar, conservar y glorificar -iluminar- al rey mismo y a su poder en el más allá. Igual que en los relieves, en los textos el rey es amamantado por diosas, vence a sus enemigos en el *Himno caníbal* y en otras manifestaciones de su fuerza sobrenatural, es saludado y glorificado por la asamblea de dioses, sentado en su trono celeste, como lo hacen los altos funcionarios y las hileras de dioses del templo, y se exalta, como se verá en los capítulos finales de esta tesis, su fuerza creadora de orden y organizadora del universo.

Las barcas no han sido tenidas en cuenta por estos autores, pero resulta indudable que tienen que cumplir algún papel. Mientras se conocía sólo los depósitos vacíos para naves auténticas, su significado podía plantear dudas. Resultaba posible



suponer que eran objetos utilizados en las ceremonias de enterramiento, y que habían sido haladas por la vía que condujera hasta el templo funerario; su uso podría incluso justificar la necesidad de esa calzada embaldosada que facilitase su desplazamiento. Sin embargo, el hallazgo de simulacros en piedra no deja lugar a otra interpretación que la simbólica. Y en ésta, es evidente que los TP tienen una respuesta, pues el uso de barcas como medio de desplazamiento celeste se atestigua en la mayoría de los Spr.

Este punto de vista nos conduce a una matización sobre la cronología de los TP. Si en los complejos funerarios que se desarrollan desde la dinastía IV están presentes la decoración y los elementos que podemos poner en relación con el contenido de los textos, quiere decir que las creencias en que éstos se sustentan ya existían -o se estaban formando- desde ese momento.

Finalmente, como era de esperar, el complejo funerario y los textos incluidos en él no están aislados. Ambas creaciones, como cualquier otra producida para los monarcas egipcios, son obra de unos teólogos que han creado una imagen concreta de la realeza que se manifiesta en todo lo que se relaciona con ella. Determinar cuáles son los principios básicos que subyacen a esas creaciones es la finalidad de la segunda parte de la tesis.

SEGUNDA PARTE

EL REY Y LA IDEOLOGÍA REAL EN EL REINO ANTIGUO

CAPÍTULO VII

DE LA DIVINIDAD DEL REY

En las páginas precedentes se ha explicado dónde se localizan las versiones antiguas conservadas de los TP, y se ha reconocido su carácter exclusivamente real - reservadas primero a los reyes y, desde Pepy II, permitidas también a las reinas-. En el presente capítulo se va a intentar entender la figura de estos personajes en la estructura social y política del estado egipcio, y cuál era el valor ideológico que se otorgaba a su función y sobre qué construcción teórica se justificaba la necesidad de la realeza. Éstos últimos pueden explicar en última instancia por qué se les dedicaba no sólo esos textos, sino también unos complejos funerarios tan impresionantes durante el Reino Antiguo. Esta situación de privilegio real sobre sus súbditos y la enormidad de sus monumentos, nos hacen plantearnos el problema ya clásico en los estudios egiptológicos del carácter sagrado de la monarquía egipcia, es decir, si ya en vida el rey era considerado un dios y no un ser humano.

La interpretación de la realeza egipcia y de la divinidad o sacralidad del hombre que asume el cargo es uno de los problemas centrales de la historia del Egipto antiguo. La figura del monarca egipcio resultaba tan alejada de los cánones habituales de comprensión de los reyes que para designar al personaje se ha usado tradicionalmente un título que lo diferencia de los monarcas de las otras civilizaciones, que es el de *faraón*. No es éste lugar para reconstruir la historia del término¹, pero sí para recordar que su uso para los periodos anteriores al Reino Nuevo es anacrónico, por lo que en esta obra -como en muchas otras recientes-, cuando se expresa mi propia opinión, se sustituirá por el más genérico de *rey*, entendiendo que éste es una traducción aceptable del que usaban los propios egipcios, *nsw*.

¹ Véase, por ejemplo, la breve descripción de Osing, *Pharao*, 1021.



La cultura egipcia no fue capaz de imaginar para sí otra forma legítima de ordenamiento político que no fuera la monarquía. Assmann resalta cómo dentro de su sistema cultural y social no se había llegado a perfilar ninguna posición desde la cual se hubiese podido desarrollar opciones alternativas por lo que el egipcio no tuvo nunca la oportunidad de llegar a plantearse la cuestión de cuál era el sistema político óptimo². El único válido era el de la realeza. La población del valle del Nilo le otorgó a esta institución un significado muy especial, pues de lo contrario no habría sobrevivido por espacio de tres mil años y ante todo tipo de vicisitudes, tanto individuales -la mayor o menor capacidad personal de determinados monarcas- como sociales y económicas -las fases de descentralización político-administrativa, mal conocidas como *periodos intermedios*-. Hasta tal punto la figura del rey es el eje de esta cultura que los historiadores actuales sólo se deciden a considerar que ya no existe ésta cuando desaparecen los últimos soberanos de un estado autónomo, el ptolemaico, y se impone el sistema de gobierno romano; se mantiene así, bajo un mismo término de *civilización egipcia*, los más de tres mil años de transformaciones y evoluciones continuas anteriores, a pesar de las diferencias enormes entre el reino tinita y el helenístico de los últimos siglos a.e.

El monarca era el elemento básico de la concepción egipcia del universo. Él era el eje en torno al cual giraban el mundo y la sociedad humana. En términos de figura simbólica, la existencia del rey suponía la base para el sentimiento de identidad de los egipcios como comunidad y la supervivencia de ésta en un universo del que forma parte integral. Según la mitología egipcia, en el proceso de creación, el dios primordial estableció, como norma de existencia, la sociedad y como su forma de gobierno, la realeza. Pero todo lo existente es vulnerable, pues el caos inicial no fue destruido, sino apartado; cada elemento del cosmos -divino, humano o natural- tenía que pasar por continuos renacimientos para mantener su vitalidad y validez. Para esta concepción del universo la figura del monarca resultaba básica, pues él era el ritualista único que mantenía los lazos que unían a los dioses con los hombres, lazos que aseguraban la supervivencia de la creación. Las acciones del rey sobre la tierra repetían los procesos

² Assmann, Egipto..., 9.

divinos que tenían lugar en el reino celeste; de ahí que él siempre actuase de acuerdo a Maat, el orden divino del cosmos, y que gobernando trasladase ese orden a la sociedad. En términos de funcionamiento social, el monarca era, lógicamente, el jefe político, señor de los ejércitos, cabeza de la administración³ y fuente suprema del derecho⁴.

Naturalmente, esta situación teórica no se mantuvo sin fisuras a lo largo de tres milenios. Algunos acontecimientos nos permiten acercarnos a una realidad en la que no faltaron las facciones enfrentadas dentro del grupo de poder -manifestadas a través de asesinatos reales-, intentos de descentralización o incluso de autonomía de algunas regiones, cambios de dirección en la política religiosa, etc. Estas situaciones son mal conocidas porque todo lo que se escapase a la teoría era voluntariamente silenciado en la documentación oficial. En el Reino Medio, el género literario de las lamentaciones⁵ exploró, a través de imágenes muy esquemáticas, el resultado social caótico de la desaparición del rey en la comunidad; por defecto, se puede leer en estas composiciones la definición de la naturaleza de la monarquía, su fragilidad potencial y la importancia de la institución para la sociedad.

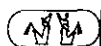
En la historia egipcia, también estuvo presente el problema de la legitimidad del monarca, en casos de usurpación, de heterodoxia religiosa o a propósito de reyes de sexo femenino; pero los celos siempre se planteaban en relación a la persona misma del gobernante, nunca significaron una crítica al sistema monárquico, ni una duda respecto a su carácter religioso.

La realeza es un elemento tan complejo y multifacético de la cultura egipcia que no hay un acercamiento único que pueda abarcar todo su significado. Se han dedicado numerosos estudios a analizar su relación con las creencias religiosas, su plasmación en creaciones artísticas o literarias; pero se han realizado muchos menos que intenten explicar su concepción teórica misma, de forma que la imagen que tenían los egipcios de la monarquía se ha ido obteniendo muy lentamente, y no sabemos aún

³ O'Connor / Silverman, *Ancient...*, XVIII-XX.

⁴ Menu, *Principes...*, 107.

⁵ Es decir, las obras que conocemos como *Las profecías de Neferti*, *Las quejas de Khakheperre-seneb*, *Las lamentaciones de Ipuur*, e incluso *La disputa de un hombre con su b3*. En cuanto a su carácter de creación literaria y no narraciones históricas, véase la opinión de Lichtheim, *Ancient...*, I, 149-150.



con qué grado de fiabilidad. Un problema en especial es objeto aún de enfrentamientos irreconciliables ¿Qué porcentaje de naturaleza humana tenía la persona del rey vivo? ¿Era un hombre o un dios? ¿Cómo podían reconciliarse la imagen de un anciano -que es la que veía la corte de aquellos que alcanzaron edades avanzadas- y la del joven victorioso que mostraban inalterablemente las creaciones artísticas hasta el día mismo de su *muerte*?

Los egiptólogos han intentado dar respuesta a este dilema durante el presente siglo desde enfoques y metodologías diferentes, que se van a sintetizar aquí en tres corrientes principales en orden cronológico -el rey como divinidad, el rey como ser humano y el rey como ser humano que representa una función divina- que no se excluyen por completo, a pesar de sus diferencias, ni se anulan definitivamente.

VII.1. El rey como dios

Los primeros estudios sobre la realeza egipcia se centraron en los aspectos divinos del gobernante, los más evidentes y que han dejado un reflejo más claro en todo tipo de documentos -titulatura real, literatura religiosa, arte, etc.-. Se creó así la imagen de un faraón que era un auténtico dios sobre la tierra, que llevaba una vida cuyo más nimio detalle estaba ritualizado⁶ y al que obedecía el universo. Aunque en muchas de estas obras se reconocía la existencia de referencias a la naturaleza humana del rey, no se analizaban, de forma que pasaban desapercibidas. De entre todos los estudios que se realizaron, sólo se recordarán aquí dos, el pionero de Moret y el último y más conocido -tanto por el especialista como por el lector curioso- de Frankfort, que puede entenderse como la obra de síntesis de esta corriente. Quedarán sin detallar algunas aportaciones fundamentales, como las de J. Baillet, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte*, Blois, 1912, o H.

⁶ Los historiadores clásicos mencionan ya esta situación. El más explícito es Diodoro de Sicilia: *Pues bien, sus reyes no llevaban una vida semejante a la de los otros gobernantes, que detentan un poder absoluto sin rendir cuentas, sino que todo estaba sujeto al mandato de la ley, no ya solo lo concerniente a los asuntos públicos, sino también lo referente a la actividad cotidiana y al régimen de vida*. D.S. I, 70.

Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt, 1939, que amplían el catálogo de manifestaciones divinas del dios añadiendo matices a la hipótesis general, pero sin modificarla. Aunque ésta se considere hoy superada, ha de reconocerse que estos trabajos han sido la base sobre la que se ha creado nuestra imagen de la realeza egipcia, y que muchos de sus análisis parciales siguen siendo perfectamente válidos⁷.

VII.1.1. La formulación clásica de Alexandre Moret

A. Moret inició sus estudios sobre los aspectos rituales de la realeza egipcia antes de la aparición de las obras de J. Frazer (*Lectures on the Early History of the Kingship, Osiris and Atys*, etc.⁸), pero después se vio muy influido por las propuestas teóricas y metodológicas del inglés, que introdujo en los círculos egiptológicos. El ensayo más importante de los que dedica a la realeza, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, de 1902, desarrolla la aparición del carácter sacro del faraón a partir de tres circunstancias:

el rey es el hijo, el heredero y el sucesor de los dioses sobre la tierra⁹;

el rey, como tal, rinde el culto familiar a sus ancestros, los dioses, y se convierte en el líder religioso¹⁰;

el rey recibe la divinidad porque el oficio de sacerdote necesita que él sea un dios¹¹.

La distinción básica entre el rey y el resto de los mortales es que él es hijo, heredero y sucesor de los dioses sobre la tierra. Esta afirmación se encuentra repetida hasta la saciedad en los textos de todas las épocas. Reposaría sobre una tradición

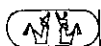
⁷ Véanse, p.e., los elogios de Posener a la riqueza de la documentación y el análisis de las obligaciones y derechos morales del rey en la obra de Baillet, a pesar de que el primero mantiene una hipótesis diametralmente opuesta. Posener, *De la divinité...*, IX.

⁸ La primera edición de *The Golden Bough* es de 1890, mientras que la edición ampliada, en forma de colección de obras independientes -entre las que se incluyen las citadas en el texto-, data de 1907 a 1914.

⁹ Moret, *Du caractère...*, 6-32.

¹⁰ Moret, *Du caractère...*, 147-184.

¹¹ Moret, *Du caractère...*, 209-233.




evemerista de secuencias dinásticas, consideradas verídicas, que irían encabezadas por el reinado de los dioses sobre Egipto, a los que seguirían los reyes de origen humano, a partir de Menes. Según una tradición menfita, recogida en el papiro de Turín¹², la dinastía de dioses estaría formada por [Ptah - Re - Shu -]¹³ Gueb - Osiris - Seth - Horus - Thot - Maat - (?)¹⁴, es decir, Ptah y la Gran Enéada seguidos de Horus y la Pequeña Enéada¹⁵. A continuación parece haber ya un recuento de años; en las listas egipcias, estos totales marcan el final de las dinastías y el inicio de una nueva etapa.

La transmisión de poderes entre dioses funcionaba de forma idéntica al traspaso de propiedades -herencia, compra, venta, donación- en la sociedad humana, de forma que Egipto sería para el rey un dominio patrimonial al que tenía derecho en tanto que hijo y heredero de los dioses. La consecuencia era que el faraón podía disponer libremente de la tierra y de los habitantes del país desde un punto de vista jurídico.

La filiación divina del rey -testimonio de su propia divinidad- quedaba expresada en su titulación y en los textos de teogamia. La primera es bien conocida y no requiere mayor comentario. Estaba formada por los cinco nombres que aparecen siempre en el mismo orden en aquellas inscripciones que recogen el protocolo completo. El quinto nombre era el personal y los cuatro primeros, programáticos, se daban al rey en el momento de su coronación¹⁶. En cuanto a los textos de la teogamia real, son aquellos en que se narra la concepción del rey en el seno materno por parte de un dios, así como el reconocimiento de la paternidad por ésta y por las demás divinidades de Egipto. El relato más antiguo que poseemos es el del nacimiento de los tres primeros reyes de la dinastía V, procedente del Papiro Westcar -aunque el texto

¹² Gardiner, *The Royal...*, pl. I, fr. 11.

¹³ Si se coloca aquí, con Lauth, el fragmento 141 en el que se puede leer el teónimo Re. No obstante, Gardiner cree que el recto no confirma que éste sea su lugar y, en consecuencia, incluso la posición del fragmento 7 es dudosa. Gardiner, *The Royal...*, 15, I. 12.

¹⁴ En la transcripción del texto hierático del papiro, Gardiner ha interpretado un ave que puede ser un halcón, . *The Royal...*, pl. I, col. I, 21.

¹⁵ Redford, *Pharaonic...*, 11 y 13.

¹⁶ Para una explicación más detallada, Gardiner, *Egyptian...*, 71-76; Grandet / Mathieu, *Cours...*, 141-150, y, sobre todo, von Beckerath, *Handbuch...*, 1-42. Respecto a su orden de aparición y significado teológico para la realeza, cf. *infra*, I.3.2.1 y I.3.2.2.

parece datarse en el Reino Medio¹⁷, y por tanto es posterior al momento que cubre esta tesis-. El más completo procede del templo funerario de Hatshepsut en Deir el-Bahari. El objetivo fundamental de estas teogamias es la legitimación del monarca. Moret las relaciona con momentos históricos en los que el ascenso al trono parece presentar circunstancias inhabituales, aunque no tiene por qué ser siempre este caso, pues ahora conocemos también versiones de reyes cuyo ascenso al trono se hace por línea filial directa y sin aparentes anomalías, como los relieves del nacimiento divino de Amenhotep III en las salas internas del templo de Luxor¹⁸.

Moret considera que el rey, como sucesor de los dioses, se convierte en el líder religioso por la obligación de cumplir el culto familiar a estos ancestros. Él compara las obligaciones del monarca hacia ellos con las de un hijo hacia sus padres. Teóricamente, él mismo, en tanto que heredero de *todas* las divinidades, debía realizar *todos* los actos de culto, pero como en la práctica esto era imposible, delegaba en los sacerdotes principales de cada templo, que actuaban en representación de su persona.

Su fundamento mitológico era la iniciación de Osiris a los dioses y a los hombres en los ritos sagrados, que él conocía porque había sido el primero en experimentar la resurrección tras la muerte gracias a la magia de Isis. Moret creía que los egipcios no habían imaginado otra forma de culto que los ritos funerarios, y éstos se aplicaban también a las deidades vivas. El culto dado tanto a éstas como a los difuntos consistía en poner a éstos en las mismas condiciones que había obtenido Osiris, y en sus dos campos de acción cumplía la misma finalidad, dotar a unos y otros de vida y de esencia divina. Para esto era necesario reconstruir el cuerpo, dotarlo de fluido de vida, devolverle el *k3*¹⁹, y, por último, asegurar la alimentación de ambos de forma similar a como se realizaba durante la vida terrestre. Como cada difunto se convierte en Osiris, es decir en un dios, el faraón se constituye no sólo en sacerdote del

¹⁷ Lichtheim, *Ancient...*, I, 215 especifica que el texto está escrito en egipcio medio clásico, pero la copia conservada es, por razones paleográficas, de época hicsa.

¹⁸ Véase la interpretación de Murnane en Bell, *Luxor...*, 255.

¹⁹ La muerte era la separación del *k3* del cuerpo que lo contuvo, por lo que éste quedaba privado de fuerza vital. Los ritos se encargaban de devolversela. Derchain, *Anthropologie*, 46-47.



culto funerario sino también del culto familiar, pues cumpliendo sus obligaciones rituales hacia los dioses lo hace también hacia todos los difuntos precedentes.

La forma de entender la concepción egipcia de la divinidad por Moret estaba muy influida por los estudios de religión comparada que se realizaban en su época. Los dioses egipcios eran para él muy similares a los hombres, con sus mismas debilidades. Sus adoradores no habían llegado a distinguirlos tanto de los demás seres vivos como para sustraerlos a la fatalidad de la muerte. En consecuencia, como el culto divino se dirigía a seres mortales -pues, como ejemplo, Re moría cada día-, que corrían el riesgo de caer muertos por el ataque de una fuerza enemiga, su finalidad era preservar la vida del dios lo más posible, haciéndole objeto de los ritos que habían podido resucitar a Osiris y a los difuntos. El culto en los templos consistía en rememorar la inmolación de aquél, en una ceremonia en la que el dios titular era la víctima misma del sacrificio que se ofrecía a su propia divinidad²⁰. Esta concepción casi humana de las fuerzas divinas permite explicar también la posibilidad del acercamiento entre ellas y los reyes mortales tal como defendió Moret.

En resumen, en calidad de hijo y sacerdote de los dioses, el rey estaba obligado a convertirse en benefactor de los templos. Lo mismo que sus padres los dioses le habían dado la vida, él se la devolvía a ellos por las prácticas de culto. Lo mismo que sus padres le habían otorgado por testamento su herencia, él les revertía esta herencia por donación auténtica -las fundaciones piadosas para mantenimiento de los templos-. El faraón había recibido todo de los dioses, pero su deber filial consistía en retornarlo todo. Ésta era su principal obligación como rey.

Por último, el rey es consagrado con la divinidad porque el oficio de sacerdote necesita que él sea un dios. Éste es el argumento fundamental de Moret para entender la transformación del faraón en una divinidad durante la ceremonia de coronación. Ésta consistía en un servicio sagrado en el que los dioses oficiaban y en el que el nuevo monarca recibía culto, de lo que él deduce que quedaba convertido en un dios.

Pero además el rey era objeto de culto en otras circunstancias. Moret lo cree reconocer en algunas otras ceremonias como las grandes festividades reales -festival-

²⁰ Moret, *Le rituel...*, 220-227.

sed, aniversario de la coronación del rey, Año Nuevo, fiesta de Opet, etc.- o en el ritual divino diario. Para dar vida a los dioses y a los difuntos, el rey tenía que renovar su divinidad todos los días, mediante una serie de ceremonias. Este ritual debía de hacerse con una estatua que representaba al faraón y marcaba la diferencia mayor entre el rey y los demás seres humanos vivos. Por él se renueva su esencia divina a diario, permitiendo así que estuviera en contacto continuo con el mundo de los dioses.

Esta divinidad del monarca no era una abstracción teológica, sino que era reconocida por el conjunto de la población. Pero, al mismo tiempo, Moret se da cuenta que el rey no gozaba de una sacralidad completa, que *no estaba fuera de la condición humana*²¹. Era un dios imperfecto, y en varias ocasiones se puede documentar la separación entre él y los dioses. Aunque no llegó a desarrollar estas indecisiones en ninguno de sus trabajos, sus dudas abrieron el paso a la interpretación de Posener.

VII.1.2. La síntesis final de Henry Frankfort

El estudio que cierra y resume la corriente historiográfica según la cual los egipcios tenían una concepción divina de la realeza es *Kingship and the Gods*, de H. Frankfort, publicado en 1948²².

La actividad arqueológica de Frankfort en el Oriente Próximo²³ le dio una visión de conjunto de la evolución histórica de la región que le permitió comparar la concepción de la monarquía en Egipto con la de Mesopotamia e Israel. Según su perspectiva, los antiguos concebían la vida humana como parte de una red de conexiones que agrupaba a toda la naturaleza y las fuerzas que la regían. En el universo el papel del rey era mantener la armonía de esta integración y más precisamente asegurar las buenas relaciones entre la sociedad y los poderes sobrenaturales. Para hacer cumplir al soberano esta función y que la comunidad se liberase del miedo y la

²¹ Moret, *Du caractère...*, 230, y también 210, 278-281, 323.

²² Aquí se citará por su traducción española, *Reyes...*

²³ A él se debe la primera prospección arqueológica de envergadura en Iraq, en concreto en el valle del Diyala, inaugurando una nueva etapa, especialmente fructífera para el estudio de la Mesopotamia antigua, consistente en estudiar en paralelo toda una región y no solo un yacimiento puntual. Bottéro / Stève, *Il était...*, 124-125.



ansiedad ante la ruptura posible de esas relaciones, los egipcios lo concibieron como un dios que descendió entre los hombres, que soportaba en su solitaria naturaleza toda la responsabilidad de las conexiones con el universo y cuyo poder benéfico se dejaba sentir incluso más allá de la tumba. De una u otra forma, y con muchos detalles adicionales -tantos que en algunas ocasiones se pierde la línea argumental ante la riqueza de información-, los capítulos de la obra dedicados a Egipto desarrollan esta hipótesis.

Su concepción de la divinidad en Egipto presenta unas características muy singulares que han influido de manera considerable en todos los investigadores posteriores. En este aspecto puede decirse que la obra de Frankfort no es un epílogo, sino el punto de partida para la comprensión contemporánea de la religiosidad egipcia. Los dioses eran, sobre todo, poderes. Su potencialidad era demasiado amplia para que pudiera quedar limitada por la forma animal o los atributos con los que se representaba habitualmente. La consecuencia era la incierta demarcación de la esfera de acción de las divinidades, que podían actuar en ámbitos muy dispares, lo que resulta casi incomprensible para nuestra mentalidad mucho más rígida y racionalista. La diversidad de la realidad se reflejaba en unas creencias aparentemente inconexas, cada una de las cuales era adecuada en determinadas circunstancias. No obstante, por encima de esa falta de ordenación, propia del politeísmo, Frankfort reconocía una recurrencia a tres manifestaciones de lo divino típicamente egipcias:

- el poder adscrito al sol, que simbolizaba la capacidad de creación;
- el poder de los animales, y en especial del ganado domesticado, que relacionaban con la idea de la procreación;
- el poder de la tierra, implicado en la posibilidad de resurrección.

Estos conceptos superaban el particularismo de los cultos locales y hacían de *la fuerza misteriosa de la vida* el elemento básico de las creencias egipcias²⁴.

Creencias religiosas y concepción de la realeza son dos manifestaciones de una única forma coherente de entender las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

²⁴ Frankfort, *Reyes...*, 165-169.

Míticamente, se concibe un desarrollo paralelo de la creación y de la monarquía, pues el dios creador asume, en todas las cosmogonías egipcias, el papel de rey de su obra.

La concepción de la dignidad real fue una de las varias innovaciones que marcan la aparición del más antiguo estado africano y que supone una ruptura evidente con los tiempos anteriores. Pero al mismo tiempo se puede reconocer en ella algunos rasgos que se manifiestan de modo muy similar en otros pueblos nilóticos, no por influencia egipcia según Frankfort, sino por un origen común en una antigua cultura camítica.

La forma característica que adoptó en Egipto esta dignidad real fue la monarquía dual. Textos y representaciones artísticas la presentan como la revelación de un orden predestinado. Éste incumbe tanto al rey como al estado, y se manifiesta de una manera que armoniza de forma tan coherente con el resto de la mentalidad egipcia que ha llegado a creerse que se trataba del resultado de un proceso histórico y no de una creación ideológica. Como veremos más adelante, Frankfort ha sido el primero en reconocer esta *artificialidad* de la concepción egipcia de la realeza y, según las investigaciones más recientes, del estado (*cf. infra*, VIII.2.4).

La teoría de la realeza implícita en la cosmogonía menfita²⁵ es que la naturaleza no podía ser concebida sin el rey de Egipto. Él es el canal por el que fluyen sus poderes hacia la sociedad. La monarquía dual era la realización de un plan divino y el orden social, tal como Menes lo estableció, se presentaba como parte del orden cósmico. El rey asumirá las mismas funciones que los dioses, y se convertirá en el motor de ese poder vital de la naturaleza al servicio y beneficio del cosmos y del país. En primer lugar, porque él es de esencia divina, es un dios encarnado. Títulos, funciones y ceremonias revelaban esa divinidad del faraón. En las representaciones artísticas, el rey sólo aparece en pie de igualdad con otras figuras cuando está en

²⁵ Él la considera, erróneamente, del reinado de Menes y, por tanto, como la base teórica de la realeza cuando ésta se concibió, según da a entender el texto mismo de Shabaka. Frankfort, *Reyes...*, 48. Sin embargo, tras un análisis tanto lingüístico como teológico de la composición, hoy se considera una obra más bien tardía, de la propia dinastía XXV si nos atenemos al artículo decisivo de Junge -publicado en 1973 en los *MDAIK*, y aceptado por la mayoría de los filólogos, *cf. Lichtheim, Ancient...*, III, 5-, aunque para algunos autores, los epítetos de Ptah y la estructura del pensamiento puede tener precedentes en la época ramésida. Hart, *Egyptian...*, 10.



compañía de los dioses; frente a otros personajes el artista le representará a una escala muy superior.

Durante su coronación, el rey no es proclamado dios, sino que él se manifiesta como tal, su aparición es una epifanía. Para Frankfort, ya no se trata del carácter religioso de un régimen político, ni de una concepción más o menos detallada de la realidad, ni siquiera de una especulación teológica; la divinidad del rey es el centro de toda la vida concreta de la sociedad, de la que determina el comportamiento. Tal vez el escenario en que mejor se manifiesta esta mentalidad es en el aspecto ceremonial de la realeza como manifestación de las obligaciones del rey respecto al mantenimiento de la Maat, el orden universal. Así, el ritual de la coronación representa la victoria sobre la llegada del caos que se ha instaurado con la muerte del rey anterior. La ceremonia es por tanto una rememoración del proceso de creación del Universo por Re; y, al mismo tiempo la victoria de Horus sobre Seth, que implicaba el reconocimiento por los dioses del nuevo faraón. La coronación era una imagen del acontecimiento primigenio, de modo que así se devolvía el orden a la naturaleza.

La realeza se concibe en el plano de los dioses implicando a dos generaciones. El rey muerto es Osiris y su heredero, el nuevo rey que asciende al trono, Horus. Se reproduce así el mito de la muerte de Osiris, la posterior lucha cosmogónica de Horus y Seth y la victoria del primero, que hereda así el lugar de su padre. La muerte, por tanto, no destruye a los reyes, sino que hay una comunión mística entre padre e hijo en el momento de la sucesión, una unidad y continuidad del poder divino; los gobernantes individuales se funden en un colectivo, una corporación, que conocemos como los *seguidores de Horus*.

Ligado como está al orden cósmico, el soberano no puede ejercer su autoridad de modo arbitrario, sino ateniéndose a los principios de la *Maat*, el orden inherente a la Creación, del que la justicia es una parte integrante. Ésta es la razón por la que no concibieron una separación de poderes; el poder real se comprendía como un todo coherente, establecido desde el *Primer Momento*. También a esto se debe que la imagen del rey en textos y manifestaciones icónicas sea impersonal y ahistórica, pues ninguna realidad ni acontecimiento político o militar puede equipararse a su función de mantener el orden inmutable del cosmos.

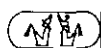
El monarca difunto seguía siendo de utilidad a la comunidad. El poder del rey enterrado brotaba de la tierra en la que descansaba: las plantas al germinar, las aguas del Nilo al inundar las orillas, la luna y Orión al elevarse en el horizonte. Todo esto eran manifestaciones de su poder vital. Hasta aquí podemos encontrar paralelismos en otras manifestaciones del pensamiento primitivo, pero en Egipto se refleja en una concepción absolutamente original. Cada rey al morir se convertía en el dios Osiris, que se manifestaba en todos los fenómenos de surgimiento de la tierra después de una muerte aparente, de ahí que se le considere el dios de los muertos y de la resurrección, entendida aquí como resurgimiento de la vegetación y de la vida -es decir, de la fertilidad-.

En su estudio, Frankfort compara con frecuencia la documentación egipcia con las noticias recogidas en obras de antropólogos entre los pueblos nilóticos del Sudán, en especial nuer y shilluk, lo que supuso una apertura enorme en la cerrada visión interpretativa de los egiptólogos. Critica con vehemencia a los que insisten, en sus estudios, en las particularidades locales *perdiendo de vista la comunidad de creencias subyacentes*²⁶. Pero al mismo tiempo utiliza la analogía con unas precauciones inusuales en su época. Compara al faraón con el jefe africano curandero, mago y hacedor de lluvia, que mantiene una relación muy estrecha con los poderes de la naturaleza, más que los demás hombres, pero no extrapola los datos africanos a la civilización egipcia. Utiliza el material antropológico para mejorar sus posibilidades de explicación, pero sin forzar las analogías y sin olvidar que cada cultura es un todo integrado²⁷.

Como en algunas culturas nilóticas, el faraón puede manifestarse en ciertos animales como el toro -símbolo de fuerza y fertilidad-, el halcón -hipostasia de Horus,

²⁶ Frankfort, *Reyes...*, 41, y 365-366, n. 6, para sus aceradas críticas a Sethe y, sobre todo, a Kees, a quienes concede validez en aspectos concretos, pero no en la comprensión global, por su *desconocimiento de la religión comparada*; esta crítica puede seguir haciéndose a la Egiptología en general.

²⁷ Rechaza así el método comparativo según lo aplicaron Engnell, Hocart, Wainwright y Wiedegren a la civilización egipcia y la falacia de comparar rasgos aislados o calificaciones tipificadas en otras culturas. Él limita además su búsqueda de paralelismos a los pueblos nilóticos, pues en la concepción de Frankfort comparten con los egipcios un mismo sustrato cultural, y los utiliza para establecer analogías, no para rellenar lagunas de la documentación antigua. *Reyes...*, 405, n.5 y 406-407, n. 22.



señor del cielo- o el león, y puede llegar a ser identificado con ellos. La creación del mundo visible también presenta paralelos en África. En el origen había un océano primigenio, y su creador era un dios que se manifestaba en el poder del sol: el rey terrestre, en tanto que hijo del dios-sol Re, y ya en el más allá identificado a Re, asumía en algunos textos este papel de creador o de encargado de seguir manteniendo el orden de la Creación. Con la formación del estado se procedió a un aumento en el significado de la realeza más que a la destrucción de ninguno de sus aspectos, con una continuidad en las asociaciones sobrehumanas del rey y una institucionalización de los servicios informales del hechicero.

Así, hasta finales de los años cincuenta, la opinión de los investigadores era que los egipcios veían en su rey un dios auténtico, que trataba a los otros dioses como a sus iguales. Se creó la imagen de un sistema de pensamiento capaz de entender las relaciones entre el faraón y el universo de una manera global y armoniosa. El rey vivía en la tierra aunque perteneciera al orden de lo divino, y detentaba una autoridad universal mediante poderes sobrenaturales que le permitían cumplir su función de continuar y mantener la obra del creador, dispensar la vida y conservar el equilibrio cósmico.

VII.2. El rey como ser humano

A mediados de los cincuenta, G. Posener comenzó a interrogarse por la otra cara del rey, su lado humano. Su interés se despertó al entrar en contacto con referencias dispares cuando realizaba su análisis político de la literatura del Reino Medio (*Literature et politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*. Paris, 1956). Ésta era el testimonio de la reconstrucción de la base ideológica y del poder efectivo de la realeza, afectados por la descentralización del Periodo Heracleopolitano y la secularización del cargo -así al menos se interpretan las *Enseñanzas para Merikaré*, que no dan cabida en sus versos a rasgos sobrehumanos del monarca-, que habían transformado la concepción de la monarquía respecto al modo como se había entendido en las dinastías previas.

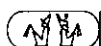
En completa reacción con la tesis imperante, Posener reunió una serie de textos de origen muy variado con los que resaltar la diferencia que, a ojos de los egipcios, presentaba el rey respecto a los dioses, y los publicó en 1960 en un ensayo ya clásico que denominó, con cierta ironía, *De la divinité du pharaon*.

Como preámbulo, realiza una aguda crítica a las fuentes que se habían utilizado hasta ese momento para abordar el tema. Al ser analizado por historiadores de la religión, interesados en el aspecto divino de la realeza, los rasgos humanos o laicos de la personalidad del rey, que se pueden discernir en la documentación, habían sido desatendidos involuntariamente, pues se escapaban al objeto de estudio. Si las fuentes hasta él habían sido fundamentalmente textos religiosos y de carácter oficial -que son, además, los más numerosos-, Posener toma en cuenta otras posibilidades, como las narraciones históricas, las inscripciones privadas, la literatura profana o la sapiencial.

Por otra parte, pone de manifiesto los condicionamientos de que adolece la misma documentación egipcia sobre la realeza que obligan a utilizarla con precaución. Diversas circunstancias se unen en los textos para hacer que se refieran al soberano de forma artificialmente hiperbólica: las alabanzas exigidas por la etiqueta de la corte, el uso de determinadas fórmulas protocolarias -al principio testimonio de piedad y después en términos de cortesía, vacíos ya de su significado original-, el propio género epistolar de la administración egipcia, que es muy rebuscado, el uso de imágenes poéticas y retóricas en todo tipo de documentos oficiales; estas expresiones y la carencia de uniformidad en los textos hacen que no se pueda determinar muchas veces dónde está la frontera entre la realidad de la creencia y el procedimiento estilístico.

En los sucesivos capítulos, Posener va revisando los argumentos que se habían utilizado como prueba de la divinidad del monarca y muestra cómo, desde otra perspectiva, puede admitirse una interpretación diferente.

El empleo del término *ntr* para calificar al faraón es constante en los textos, pero no supone una prueba de su identidad divina, si tenemos en cuenta la forma elástica de expresarse de los egipcios, así como su tendencia natural a hablar del soberano en términos de exaltación. Además, el argumento depende más del significado de *ntr* que de la concepción de la realeza. Posener apunta diferencias adicionales entre dioses y reyes. La primera es que los dioses no residen entre los



hombres, y son, por tanto, inaccesibles. El único contacto posible es a través de su estatua. El rey no tiene esta distinción entre su ser distante y su imagen fija²⁸; mientras vive está destinado a una existencia terrestre. La teología no le atribuye otro lugar de residencia que el palacio. Por otra parte, durante su reinado, el soberano es denominado a menudo imagen viva del dios sobre la tierra, lo que parece más bien un intento por dotarle de esa doble estructura de los dioses. Pero la diferencia está en que el rey rinde culto a su propia imagen, con lo que la estatua real tiende a adquirir un carácter divino superior al del monarca, y viene a representar una entidad distinta al faraón terrestre.

El rey depende constantemente de los dioses. Los textos traducen una cierta sensación de subordinación de aquél respecto a éstos, como en las oraciones que los súbditos les dirigen por el bienestar del soberano o en las plegarias de éste mismo, o en las representaciones artísticas en que el monarca actúa como servidor del dios y -según las inscripciones- dice obedecer sus órdenes. El papel filial del rey respecto a sus *padres divinos* es una fuente de grandeza pero también de servidumbre, como reconoce Sesostri I al hablar de Re-Horakhty: "*Él me ha creado (...) para ejecutar lo que él ha ordenado hacer*"²⁹. La obediencia forma parte de los deberes del cargo; el ejercicio de la realeza comporta esta obligación. El rey no podrá nunca librarse de esta servidumbre pues la corona no le confiere una potencia suficiente para permitirle independizarse respecto a las potencias superiores.

Cuando el rey sube al trono recibe de los dioses todas las garantías, gracias y dones inimaginables. Parece que éstos le dotan de una divinidad total. Pero esto no es así puesto que todo lo que posee le viene de ellos y necesita renovar la donación continuamente. Incluso las propiedades extraordinarias del monarca no parecen ni infusas ni insufladas para siempre desde la coronación. Mientras vive necesita la gracia de sus protectores divinos: su naturaleza humana le traiciona.

²⁸ Este argumento puede no ser tan definitivo si se tiene en cuenta que, según algunos autores, en el *pr dw3t* de los templos sí debía de conservarse una estatua del rey para dotarle de divinidad durante el culto diario.

²⁹ Breasted, *Ancient...*, I, 243.

El rey opera como un agente. Él es el intermediario entre el mundo divino y la comunidad egipcia. Los dioses proveen la fuerza creadora y la esencia dinámica que implican todo acto y todo fenómeno útiles al grupo; los hombres proporcionan el producto de su trabajo y sus esfuerzos -ofrendas, monumentos-. En este intercambio, la figura del monarca termina asumiendo el protagonismo de los beneficios, de forma que al suscitar el acto, se apropia también la capacidad de realizarlo, y así lo presenta en ocasiones la propaganda real, tergiversando su labor de mediador ante la divinidad.

En los textos egipcios, el reconocimiento de propiedades sobrenaturales del rey no es ni total ni sistemático. Las afirmaciones más extremas se limitan a declaraciones de principio, son virtudes abstractas. Según los himnos y panegíricos, el soberano goza de la facultad de percepción y discernimiento (*si3*), la potencia creativa del verbo (*hw*) y la capacidad de crear por los actos, que solemos interpretar, no muy correctamente, como magia (*hq3*); estos medios son las condiciones intrínsecas que le permiten actuar como mejor le plazca y operar prodigios. Pero son sólo metáforas. En la práctica, estas capacidades ilimitadas no sólo no quedan confirmadas sino que se ven negadas por las actuaciones del soberano, pues ni sabe ni ve todo, ni puede escrutar el corazón de todo ser, como afirman los textos. En la realidad, utiliza una red de informadores que a veces se equivoca, como los falsos espías que engañaron a Ramsés II en la batalla de Qadesh, o reconoce abiertamente que algo no había sido previsto, como la conjura que pone fin a la vida de Amenemhat I. Cuando no comprende el sentido de un fenómeno determinado tiene que instruirse, investigar en los archivos y bibliotecas de los templos. Así, más que a un rey omnisciente, los textos profanos e históricos muestran a un erudito.

Tampoco es el monarca mismo quien realiza los milagros, sino los dioses. Él se limita a conmemorar el prodigio para hacer ver -más modestamente- que goza del afecto celeste, y que el dios ha producido el fenómeno para él. Tampoco el rey tiene poder para influir sobre el organismo humano; naturalmente puede disponer de la vida de sus súbditos, pero esto no es una aptitud sobrenatural sino política, y las alabanzas le atribuyen el control sobre el soplo de vida, pero ningún relieve le muestra dando el signo *nh* como a las divinidades (aunque sí hay relieves en que lleva en la mano el jeroglifo de la vida). Son los dioses quienes, a través de los sueños o a través del poder



milagroso de una estatua, restablecen la salud en el cuerpo enfermo; el monarca necesita llamar siempre a los médicos. Los documentos oficiales -cuya finalidad es exaltar la figura del gobernante-, le presentan desprovisto de defectos, le atribuyen todas las cualidades, todos los éxitos, le llaman dios; pero ellos mismos, sin embargo, no le hacen actuar como tal. Y si tenemos en cuenta la naturaleza laudatoria de la documentación oficial, la reserva es significativa y muestra con claridad los límites auténticos de la ideología real.

Los textos señalan varios medios para que el rey entre en contacto con el mundo de los dioses, en lo que parece ser un privilegio que tiene reservado: los sueños -sin embargo muchas veces el rey no comprende el mensaje y necesita que se lo expliquen-, las epifanías divinas y los oráculos -bien en el templo, o bien en las procesiones en las grandes fiestas nacionales-. Pero al hacer públicas estas manifestaciones de intimidad con la divinidad, se reconoce implícitamente que esta comunicación es excepcional y constituye por tanto un favor insigne, digno de ser reseñado.

Por último, Posener hace una revisión de los cuentos populares egipcios para extraer de ellos la imagen menos oficial y más cercana a la que tendría la población de su soberano. La conclusión es contundente: en los cuentos del papiro Westcar, Queops no hace los prodigios, observa maravillado cómo los realiza Dyedi y no tiene la menor idea de que en algún lugar del país están ya naciendo los niños que van a sustituir a su familia en el trono; en *Los dos hermanos* el rey no supone la desgracia que van a provocar sus órdenes; en *El príncipe predestinado* son las diosas quienes vaticinan la muerte del niño y el rey no encuentra otra solución para proteger a su hijo que aislarlo en una casa en el desierto. Sin la exigencia de la ortodoxia real, estos cuentos no presentan al faraón como el centro de la narración ni dueño de todas las virtudes ni seguro de sus éxitos. El folklore no duda en describir las desgracias de los monarcas, señalar sus deficiencias y reconocer sus debilidades; y, sin embargo, podía haberse optado por el papel de héroe sobrenatural que está presente en otras narraciones populares. No se trata tampoco de hacer una separación entre concepciones diferentes según clases sociales. Numerosos soldados -que podemos considerar representativos del sentimiento popular- dedicaron estelas a los colosos de Ramsés II, en una forma de

adoración del faraón cercana a la búsqueda del milagro personal. En otro nivel de la jerarquía social, los cuentos mencionados se han conservado porque han sido escritos, es decir, han dejado de ser tradición oral para convertirse en obra literaria, adoptada por los grupos cultivados de la sociedad; así, por ejemplo, buena parte del ciclo demótico de Setne Khaemuas proviene de una biblioteca sacerdotal de Tebtunis. El rey que presentan era, pues, conocido por toda la sociedad y, aparentemente, no fue rechazado.

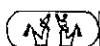
Para el tema de esta tesis en concreto, es interesante que Posener admite la imagen que los historiadores anteriores habían trazado de la relación entre el rey y el universo. Las fuentes nos señalan que la carrera real se ve puntuada por acontecimientos cósmicos extraordinarios -eclipses solares, temblores de tierra-. Sin considerar que estas perturbaciones puedan entenderse como milagros reales, pues ni los primeros son imprevisibles ni los segundos tan anormales, se presentan como manifestaciones de los lazos que unen el orden cósmico con la comunidad egipcia, de la que el corazón es el faraón; todo lo que atañe a la vida social repercute también en el universo pues la colectividad humana y la naturaleza son solidarias y obedecen a leyes de semejanza³⁰. Por el contrario, la oposición de Posener a las hipótesis anteriores le lleva a desdeñar el significado social del rey muerto, en el que había insistido especialmente Frankfort.

"La existencia póstuma del faraón, su condición de eternidad, no tiene para la sociedad la importancia que la doctrina teológica y la fe popular otorgan a su tiempo de reinado; en lo esencial, su papel activo comienza con el ascenso y se detiene con su muerte"³¹.

Como se verá en los capítulos siguientes, una de las finalidades de esta tesis es comprobar hasta qué punto el rey difunto cumplía un importante papel simbólico para su comunidad, y, por tanto, no puedo estar de acuerdo con esta afirmación del autor francés.

³⁰ Posener, *De la divinité...*, 56.

³¹ Posener, *De la divinité...*, 20.



Si bien este autor se ocupa en toda la obra de rastrear en los textos antiguos el aspecto humano del monarca, algunos párrafos le permiten pensar que los egipcios podían diferenciar entre el ser mortal -al que su trabajo presta atención, pues escribe como reacción contra los que hacen del faraón un ser divino- y el oficio que asume. Sin embargo, éste es un aspecto que él no desarrolla. Al comparar las diferentes naturalezas de los dioses y los reyes establece una distinción entre la monarquía -que era permanente- y el hombre que la representa -que no lo era-.

"El régimen monárquico, proyectado en el mito, recibe de sus presuntos orígenes el carácter divino que le hace eterno. El ejercicio sucesivo del poder se justifica por los antecedentes mitológicos; los reyes se suceden a la cabeza de un estado universal (...) La actividad permanente constituye el verdadero papel del dios y es a ella a la que corresponde la actividad transitoria del rey. La institución faraónica difiere así en su funcionamiento del mecanismo divino. El agente motor es único y perpetuo en el uno, se confunde con su empleo. En el otro, los ejecutantes son provisionales e intercambiables; tomados individualmente, no representan más que un momento de un oficio continuo y son contingentes"³².

Al hablar de los sueños del rey y de los oráculos, llega a la conclusión de que estamos ante un personaje desdoblado.

"Por una parte, vemos un ser que encarna un poder sagrado, que personifica una institución de origen divino y que participa de lo divino. Por otra, se encuentra un jefe de estado que ejerce una función terrestre y que depende de lo humano. Uno nace y vive entre los dioses sus "padres" y el otro no tiene más que un conocimiento libresco y sólo mantiene con el cielo contactos intermitentes, se le acerca raramente y lo hace por vías indirectas que difieren poco de las que se ofrecen al común de los mortales"³³.

En consecuencia, los egipcios no veneraban al hombre, sino a *la potencia*, *revestida por una figura*, y aunque ningún texto lo diga explícitamente, la idea subyacente sería la de un mortal que asume un poder divino. Pero Posener se resiste a generalizar la explicación para evitar caer en la arbitrariedad de atribuir al titular todo lo que es humano y asignar a la función todo lo sagrado. Él propone concluir la existencia de concepciones diferentes de la realeza misma, que oscilarían entre el mito

³² Posener, *De la divinité...*, 21.

³³ Posener, *De la divinité...*, 88.

y la racionalidad, y que los egipcios, *aún llevando a su soberano a las nubes, eran capaces de verlo tal como era, con lucidez y distanciamiento*³⁴.

Posener llegó en su defensa de la humanidad del faraón hasta el límite de lo que le permitían las fuentes. Exploró el tema de forma tan exhaustiva que no se ha vuelto a escribir una obra sobre este aspecto del rey -por esa razón se la ha dado aquí más extensión que a otros autores-. En algunos aspectos se excedió en la interpretación, pero de esa manera equilibró la imagen del soberano que se había creado en las décadas precedentes. Parecía casi una venganza, y fue muy criticado, pero su planteamiento sigue en esencia considerándose válido, no como una perspectiva global de la realeza pero sí como uno de los varios aspectos que conformaban la persona y la imagen del monarca egipcio.

VII.3. El rey como humano que desempeña una función divina

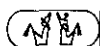
VII.3.1. El precedente de Philippe Derchain

En los mismos años en que Posener escribía el libro comentado, Ph. Derchain se planteaba también la figura del rey desde una perspectiva diferente. Él no pretendía romper por completo con la tradición de los estudios anteriores³⁵, como muestra su definición de rey, según la concepción de los teólogos egipcios, *encarnación humana de la vitalidad que emana del demiurgo (Jacobsohn) y encargado, en tanto que ritualista (Moret), de mantener el equilibrio universal (Frankfort)*³⁶. Pero a la larga sus conclusiones han resultado innovadoras y, unidas a las de Posener, suponen la base de la concepción actual de la realeza egipcia.

³⁴ Posener, *De la divinité...*, 103.

³⁵ Se declara partidario de la hipótesis de Moret según la cual el dogma del rey divino tendría su origen en la actividad litúrgica de éste. Derchain, *Le rôle...*, 69. La razón que le impulsa a presentar la ponencia, según él mismo declara, es aplicar al concepto de realeza la nueva interpretación de la noción de Maat, que hasta entonces significaba Verdad/Justicia, y tras unos artículos de esos años pasó a entenderse como el orden que rige el universo, tanto social como cósmico (las estaciones, los astros, etc.). Derchain, *Le rôle...*, 61.

³⁶ Derchain, *Le rôle...*, 72.



Derchain presentó públicamente sus opiniones en el año 1958, pero la aparición de *Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique* se retrasó hasta 1962.

Su punto de partida consistía en intentar comprobar si las teorías sobre la realeza egipcia resistían la comparación con las referencias que al respecto presentan los templos de época ptolemaico-romana, y qué información aportaban éstos, sobre todo respecto al lugar y el significado del rey en un sistema lógico del mundo del que él mismo constituía uno de los fundamentos. Derchain prefiere hablar de la realeza mejor que de rey, pues el faraón en los documentos tardíos no es ya un personaje verdadero, presente. Los reyes de esa época fueron débiles, estaban ausentes o, peor aún, eran desconocidos -en algunos momentos de la historia de Roma, los cambios dinásticos se sucedieron tan rápido, que cuando las noticias llegaban a Egipto en la capital había ya un nuevo emperador-. Sin embargo, ellos son los que -al menos en teoría- construyen los templos y consagran las ofrendas, manteniendo sin saberlo el orden de las fuerzas de la naturaleza. En definitiva, el monarca como persona pierde importancia. En ritos y manifestaciones artísticas se representa a un gobernante anónimo, liberado de toda contingencia -en los cartuchos llega a escribirse el término *pr-3* para no dejarlo en blanco, lo que sería poco aceptable desde el punto de vista teológico-. El faraón deja de ser un personaje tangible y la realeza se convierte en un concepto, pero un concepto indispensable, sea cual sea la realidad. Esto también señala hasta qué punto el rey era necesario en el pensamiento egipcio y a qué nivel de abstracción llegaron los sacerdotes-filósofos de época tardía.

Los egiptólogos aceptan la visión de un sistema cósmico egipcio dinámico, a pesar de su apariencia estática. Las fuerzas de la naturaleza tienen que ser incitadas a actuar, y eso sólo el rey podía hacerlo mediante determinados actos, que son los rituales de ofrenda. Como respuesta a éstos, los dioses entran en actividad y liberan las fuerzas que rigen el mundo, al tiempo que detienen las potencias maléficas que anularían las anteriores. Entre unas y otras se debe mantener el equilibrio, por lo que la ofrenda de Maat, del orden cósmico, es fundamental para evitar el desorden que provocaría la acción excesiva o insuficiente de las fuerzas naturales.

Para que Maat funcione hace falta un cierto número de realidades materiales muy concretas, que pueden resumirse en actuar de acuerdo con el orden establecido.

En la persona del rey se reconcilian estos dos planos de lo ideal y de la realidad. Por su mera presencia él asegura la armonía universal y por medios metafísicos y militares el orden político en su reino. El monarca tiene que ser un dios, pues el hombre ordinario sólo puede establecer el orden a su alrededor inmediato, pero sobre la totalidad tiene que intervenir un *hombre generalizado*. Para actuar entre esas figuras ideales que son los dioses, para intervenir en un mundo que es un universo de signos en el que se concentran las fuerzas de las que se quiere obtener la manifestación contingente, el rey debe ser, él mismo, el signo generalizado de una potencia equivalente. Derchain llega a hablar de *rey teórico*. Pero frente a los auténticos dioses de los templos, el rey cumple un papel más humano, rindiéndoles culto y manteniéndolos mediante rituales. Conocemos además varios papiros que describen un rito para proteger la vida del rey, que ha de cumplirse por simples sacerdotes. Asistimos así a un verdadero desdoblamiento de su personalidad, como resulta evidente en el culto real a sus propias estatuas.

Derchain se coloca en un plano diametralmente opuesto al de Posener. Mientras éste analiza al rey vivo, aquél se enfrenta al rey de la teología, no a un faraón real de carne y hueso, sino a un elemento necesario en el sistema político y cosmológico -a un tiempo- del Egipto antiguo. Derchain concluye que ambos reyes coexistieron. El primero habitaba en la residencia, allí donde ésta estuviera -es el rey humano y mortal-; el segundo -el que él analiza- sólo existía en el interior de los santuarios.

Se abría así en la discusión sobre la realeza egipcia otra vía, que era la de diferenciar dos naturalezas, dos aspectos coexistentes, dos formas de entender al rey. Se reconocía que las dos corrientes anteriores habían realizado un análisis profundo de las fuentes, que en gran parte sigue siendo hoy correcto³⁷. Si aún así sus posturas se opusieron, sólo fue porque cada una de ellas había escogido un único aspecto del monarca y aquellas fuentes que hacen referencia a él³⁸. En el proceso que se ha

³⁷ Si tomamos como referencia la definición que da von Beckerath al término König, rey, en el *LÄ*, hasta la mitad del artículo retoma ideas que ya están expresadas en las obras de Frankfort y sólo después introduce las matizaciones que ha aportado la investigación más reciente.

³⁸ Siguiendo con los ejemplos del *LÄ*, la definición de Brunner de las relaciones entre reyes y dioses establece tres posibilidades: el rey como dios -por tanto igual a ellos-, el rey como hijo de los dioses y el rey humano -en ambos casos en una posición de inferioridad respecto a las divinidades-. La primera



seguido desde entonces, no ha habido una monografía que, a un tiempo, analizara los documentos desde esa perspectiva y produjera una obra convincente sobre la realeza. Pero sí se ha escrito una serie de estudios, tanto libros como artículos, que profundizaban en aspectos diversos y que reconcilian, a su manera, los puntos de vista precedentes.

VII.3.2. El fundamento de la opinión actual: Hans Goedicke

Uno de los primeros investigadores en responder a la duda que había creado Posener con su estudio comentado fue H. Goedicke, quien en el año 1960 editaba *Die Stellung des Königs im Alten Reich*. No podemos saber si había tenido noticias de la comunicación de Derchain antes comentada; la publicación final seguramente no, pues salió a la luz algo después de la suya.

Se trata de un análisis de la terminología usada para referirse a la realeza en documentos privados y de la administración estatal del Reino Antiguo. La elección de este momento se debe a que fue en él cuando se definió el concepto de la realeza; y la opción de estas fuentes a que en ese tipo de inscripciones podía reconocerse mejor la relación entre el rey y sus súbditos, algo que resultaría imposible en textos litúrgicos o en los TP, en los que el monarca es ya un dios, sin posibilidad de contacto auténtico con la población sobre la que gobernó. Sus conclusiones son una de las bases fundamentales sobre la que se sustenta la opinión que ha conseguido un consenso general en la actualidad.


En los documentos examinados, el rey es aludido en un número muy amplio de términos:


ntr casi no aparece en textos privados y es significativo que nunca alude al soberano reinante y vivo. Por el contrario, el término se usa con frecuencia en los TP.


situación es la que habían resaltado los autores de la primera corriente, mientras que la segunda es la que ha impuesto Posener, pero, como se deduce del artículo citado, las tres son válidas y coexistentes en el pensamiento egipcio. Brunner, *König*..., 462-463.

nsw-bity. Se utiliza para hablar de él no como un individuo sino como la encarnación del poder real; el monarca es elevado por encima de los seres humanos y se le muestra como señor de Egipto y como la incorporación de la realeza divina;

nsw. En esta función, el rey es no sólo el gobernante, sino también el representante de *m3^ct*, y por tanto, un dios encarnado. Su empleo en los títulos de los oficiales proporciona también una indicación acerca de su significado, pues ellos tienen deberes conectados con el ejercicio de los derechos reales *per se*. El rey, en tanto que *nsw*, es el centro de la administración del estado; el término no alude a su persona física;

k3. Es raro su empleo en textos no religiosos, pero en sus apariciones ocasionales representa el poder inmanente del monarca. Va siempre seguido por el determinativo divino . Cubre, en gran medida, un campo idéntico al de *nsw*, pero en un contexto sagrado.

nb. No está claro su empleo en referencia al rey. A partir del reinado de Isesi suele ir determinado por . No alude a la persona sino al señor de Egipto, de manera similar a *nsw*. Su uso en el Reino Antiguo final parece estar conectado, de alguna manera, con un cambio en el concepto del rey que se hizo particularmente marcado en la dinastía VI. Parece más relacionado con el Delta que con el Alto Egipto;

ity parece limitarse a esa misma dinastía y siempre va determinado por , de nuevo enfatizando la naturaleza divina del monarca;

hm, es el término usado para referirse al rey como persona individual. Éste es el ser humano que actúa, uno concreto, que realiza acciones *dd*, *rdi*, *h3b*, etc. Es evidente que no se encuentra en ninguna ocasión en los TP. La inscripción de Senedyemib-inty (Urk. I, 60, 3-6) en la que refiere la concesión de favores por el rey-*hm* en presencia del rey-*hm*, añade que nunca se había hecho lo mismo para ningún hombre en presencia de un rey-*nsw*. Éste alude al sentido general de rey y no a uno en particular.



El término puede combinarse en varias expresiones: *hm n NN*, con o sin *nsw-bity*, que se usa para soberanos muertos -calificados como *‘nh dt-* y vivos y aparece con la dinastía VI; *hm n nb*, atestiguado desde la dinastía precedente en empleos paralelos a los de *nsw* y con idéntico significado a éste, es decir, el rey como encarnación divina.

Por último, también puede encontrarse frecuentemente el nombre del rey en un cartucho. Goedicke cree que se limita a reyes anteriores a la dinastía VI y a reyes muertos. Se usa para el rey como gobernante y como individuo más que como encarnación de la idea de realeza. Puede ser un empleo precursor de la fórmula *hm n NN*, que se hace frecuente en la dinastía VI, sin que resulte aparente una razón para el cambio.

Los diferentes empleos se utilizaban según reglas muy estrictas y no como sinónimos, por razones estilísticas. Goedicke establece tres perspectivas acerca de la realeza: el rey muerto, que por la naturaleza de las cosas, se había convertido en divino; el rey como persona particular, arraigado en lo terrenal, al que se alude como *hm*, que es el término que aparece con más frecuencia en las inscripciones privadas; y el rey como titular de un cargo, *nsw*. Ninguno de estos dos últimos se usan en plural, pues la idea básica es única, alude a un individuo.

La conclusión final es que el rey mismo no es divino, aunque sí lo es el cargo que desempeña³⁹. Él es el representante del orden y la justicia sobre la tierra y éstas son emanaciones divinas. A través de la frecuencia en el empleo de los términos y su combinación con otras expresiones, Goedicke establece una cierta evolución en la concepción de la realeza durante el Reino Antiguo, lo que supone la aportación menos significativa de su trabajo, pues viene a repetir -o confirmar- la concepción tradicional. En los primeros momentos, la persona del rey estaba subordinada a su oficio; desde mediados de la dinastía V se produjo un cambio, por el que se enfatizó más la persona misma del gobernante, sin que esto supusiera una desaparición de su aspecto divino, de manera que en las dinastías finales, los dos aspectos de la realeza, el cargo divino y su

³⁹ Goedicke, *Die Stellung...*, 92.

portador humano, se enfatizaban paralelamente. No obstante, resulta inesperado y muy llamativo el elevado número de inscripciones en que los particulares se refieren al rey como un agente humano y la despersonalización que supone el acceso del monarca difunto a la categoría de dios.

VII.3.3. Aportaciones posteriores

La escuela alemana ha seguido después los pasos de Goedicke en una serie de estudios fundamentales, la mayoría de los cuales ahonda en esa misma dirección: Brunner, Hornung, Assmann, Wildung, Barta -en obras comprendidas entre 1964 y 1975- cuyas opiniones se reflejan en las páginas que siguen.

De acuerdo con la corriente predominante entre los egiptólogos alemanes, derivada de Schott, de que los ritos egipcios más antiguos funcionaban sin el apoyo de un mito justificativo, Barta plantea casi un juego de palabras al señalar que los egipcios consideraban a su rey no tanto divino como sagrado. Su semejanza, que no igualdad con los dioses, derivaba de la celebración de una serie de rituales que eran propios y característicos de la realeza. Éstos se dividían en dos grupos, aquellos por los que se transmitía la propia realeza, como un supuesto rito de nacimiento del rey, la coronación o el festival-*sed*, y aquellos que formaban parte del ceremonial ligado a la vida cotidiana de los monarcas y que podían abarcar desde el enterramiento del soberano precedente, los cultos diarios o de festividades, la masacre de los enemigos, la caza de animales salvajes, ritos agrícolas, a la construcción de templos, sacralización de estatuas, etc. Con estos segundos se pretendía mantener el orden originario del universo y repetir en el reino el momento mítico de la creación. Así, de la misma manera que el dios creador es el principal entre los dioses, el rey es prominente entre los hombres, pues como aquél, su misión es creadora. Su conclusión viene a repetir la de Goedicke: el rey representa el papel de un dios, en cierta forma revestía una máscara, pero en esencia se mantenía humano⁴⁰.

⁴⁰ Barta, *Untersuchungen...*, 124-139.



Un himno solar que puede quizás retraerse hasta el Reino Medio es una ayuda para comprender la visión de los propios egipcios acerca del lugar que ocupaba el monarca respecto a las divinidades. En él se clasifican los seres del cosmos en cuatro categorías: los dioses, el rey, los espíritus de los muertos y la humanidad. El gobernante del estado egipcio se encuentra por tanto en un nivel distinto a los dioses, inferior, pero que es superior, no obstante, al de los humanos, que se encuentran por debajo no sólo de él, sino también de los difuntos transfigurados. El texto explica además las obligaciones regias respecto a cada uno de los otros tres grupos de seres: propiciar a los dioses, asegurar las ofrendas funerarias a los muertos y juzgar a los hombres⁴¹.

Para entender en qué reside la diferencia entre dioses, rey y humanos, L. Bell ha utilizado los relieves del templo de Luxor en un artículo que se ha convertido en la confirmación de las tendencias actuales. El investigador norteamericano considera el santuario como un lugar de culto al *k3* real. Éste sería el aspecto divino del rey, que lo liga tanto a los dioses como a sus predecesores. Pero el soberano, en sí mismo, no es divino, es el *k3* real el que le diviniza sólo cuando se une a él en la ceremonia de coronación, cuando su parte humana es rebasada por ese elemento inmortal que fluye a través de su ser y lo habita. El *k3* representa la *dignidad* u oficio de la realeza, mientras que el monarca individuo es contemplado como un eslabón en la cadena de la realeza que se extiende hasta los inicios míticos del Doble País. Cada rey era *ex officio* un dios; pero su naturaleza dual es evidente: encarnación de la divinidad cuando ocupa el trono, pero de naturaleza mortal cuando lo abandona y regresa a sus actividades mundanas⁴².

Se ha llegado así a una especie de consenso, que es la fusión de las dos posturas historiográficas precedentes, con las ligeras matizaciones que hacen falta para que no entren en conflicto. En palabras de O'Connor y Silverman, la definición de realeza egipcia sería, en su forma más simple, la de una institución divina, en cierto sentido

⁴¹ Assmann, *Der König als Sonnenpriester: ein kosmographischer Begleittext zur liturgischen Sonnenhymnik*, Glückstadt, 1970, citado por Baines, *Kingship...*, 10-11.

⁴² Bell, *Luxor...*, 256-258.

una deidad en sí misma o al menos una imagen de la divinidad, capaz de convertirse en su manifestación, mientras que el rey, o mejor, cada uno de ellos, es fundamentalmente un ser humano, sujeto a limitaciones humanas⁴³. Cuando el monarca tomaba parte en las funciones de su oficio, especialmente en rituales y en ceremonias, su ser quedaba impregnado con la divinidad manifiesta en el cargo y en los dioses mismos. Si a esta capacidad le unimos la concepción unitaria del universo que permitía aceptar la existencia de una afinidad de esencia entre la divinidad y la realeza, se puede explicar que el rey estuviera posibilitado para desarrollar los actos reales y simbólicos que contribuían al mantenimiento y renacimiento del cosmos; de hecho, en este contexto, el rey actuaba como deidad creadora y se convertía en el dios-sol⁴⁴.

Los documentos oficiales egipcios no niegan la humanidad del rey, simplemente no la recogen. De hecho, Posener utilizó la mayoría de los textos disponibles en su época que hicieran alusión a este aspecto de la persona real. La palabra clave para entender la razón de ese silencio la divulgó hace unos años Baines: *decorum*⁴⁵. Hay determinado tipo de situaciones que no se representan, y en el caso de la realeza la regla que marca las limitaciones es la que imprime el ritual cortesano.

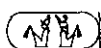
La historiografía más reciente ha incidido especialmente en las acciones ceremoniales que implica el desempeño de la función real.

Uno de los aspectos más interesantes ha sido el de la concepción egipcia de la historia -no tenían palabra para definirla- y el papel que desempeña en ella el rey. Los mitos muestran cómo el dominio de dioses y semidioses sobre la tierra había precedido a la realeza de tiempos históricos. Las listas de reyes -papiro de Turín, Manetón- incluyen dinastías enteras de estas divinidades, sistematizadas cronológicamente, al tiempo que los textos literarios se refieren a los tiempos muy antiguos con la ayuda de giros verbales como *tiempo de Osiris* o *tiempo de Horus*. En este contexto se explica la visión egipcia del decurso histórico como un acto ritual que cada rey, según un

⁴³ Aún más breve, es esta otra definición: "*el faraón es un hombre, pero su función es divina, o, dicho de otra forma: es un hombre en el rol de un dios*". Hornung, *El faraón*, 327.

⁴⁴ O'Connor / Silverman, *Ancient...*, XXV.

⁴⁵ Baines, *Restricted...* Hasta donde yo conozco, ya la había utilizado Derchain, aunque sólo esporádicamente. Derchain, *Le rôle...*, 71.



protocolo canónico y prefijado, tenía que cumplir. Los supuestos textos históricos -ya que nos empeñamos en aplicarles nuestra clasificación- no recogen sucesos auténticos en numerosas ocasiones. La *historia* forma parte del dogma de la realeza y no se puede dejar al azar, se recuerda sólo aquello que responde al carácter ideal del discurrir temporal, es decir, los eventos cíclicos insertos en el tiempo lineal. Resulta así curioso comprobar cómo en los anales del Reino Antiguo se anota sólo los acontecimientos que en realidad no lo son, pues son periódicos y por tanto se sabe que van a tener lugar: la inundación benefactora del Nilo -lo único excepcional es si sube más o menos de lo deseado-, los rituales en los que interviene el rey. También es significativa la forma en que los textos no dudan en tergiversar acontecimientos anteriores para que encajen con la única verdad posible -desde el silencio sobre periodos *vergonzantes* hasta la semiderrota de Qadesh-. Además, el rey es el único protagonista de la historia. Cuando se representa sobre el pilono de un templo la victoria sobre los enemigos, no se está aludiendo a un hecho que haya sucedido auténticamente, sino que se está exorcizando el peligro de que suceda. Los rostros de los vencidos son los de todos los pueblos vecinos, potenciales invasores de Egipto y sólo el rey golpea sus cabezas con la maza. Él es el único cuyo cargo le permite desempeñar el papel divino de celebrar el drama cultural -los textos y relieves se esculpen sobre los templos en adoración a los dioses- y ritual de la historia⁴⁶.

Las celebraciones de conmemoración histórica, con el rey como único ejecutante capaz de sostener la marcha del tiempo, nos introducen en el problema de la continuidad y la legitimidad en la monarquía. La invención de las genealogías divinas tiene como principal finalidad la de sancionar la posición del monarca a través de su identificación con el último de los dioses-reyes. El dogma real entiende que los egipcios eran los herederos legales de los antiguos regentes divinos, de ahí que el rey, imagen del dios sobre la tierra, fuera denominado *pṛt ntr*, descendiente del dios. El monarca es siempre, en la teoría real, hijo de su predecesor, aunque éste no fuera su progenitor auténtico. En principio, la única forma válida de llegar al trono es por

⁴⁶ Sobre el tiempo cíclico y el tiempo lineal *histórico*, Assmann, *Egipto...*, 6-16. Sobre la historia como un acto ritual celebrado por el rey, Barta, *Königsdogma*, 487 y 490.

consanguineidad: si es posible, éste ha de heredarlo el hijo primogénito de la esposa principal -pues en determinados casos, además, es hermana del rey, lo que explica la importancia de las reinas madres de reyes, pues son la prueba de la legitimidad-, y tras él, los hijos de esposas secundarias. Pero como los egipcios eran gente práctica, la aceptación en la sucesión podía recibir también el refrendo a través de la prueba del éxito y de la capacidad productora del monarca, de forma que un usurpador, incluso extranjero, podía revestir el poder con el beneplacito de la población y de los grupos de presión si desempeñaba la función con eficacia. El rey se sentía ligado a sus antecesores y sucesores, más por compartir la dignidad del cargo que por una transformación de su persona.

De cualquier forma, el nuevo rey, fuera cual fuera su origen, necesitaba pasar por el rito del nacimiento real y el de la coronación para recibir el apoyo mitológico. Durante esta ceremonia se transfería la dignidad divina al rey, que era confirmada después a través del festival-*sed*. La mayoría de los autores están de acuerdo en que no se trataba de un jubileo, sino de una ceremonia de renovación de la autoridad real y de su compromiso con las fuerzas que organizan el universo.

La indumentaria con que se presenta el rey en estas ceremonias públicas nos informa también de algunos aspectos de la simbología real. El ornato le diferenciaba con claridad de los demás hombres, pero mostraba muchas semejanzas con el de los dioses. La vestimenta regia parece verse reducida, en el Reino Antiguo, al *shenti*, un faldellín corto, en general plisado, con una pieza triangular en el centro; en el Reino Nuevo es sustituido en algunas representaciones por otro más largo con una pieza triangular que sobresale del centro. Ninguno de estos tipos aparece en representaciones de dioses o de funcionarios. Para determinadas ceremonias era de rigor una vestimenta específica, como las túnicas del festival-*sed*. En cuanto al resto de las insignias reales, la mayoría son también exclusivas: mientras que los egipcios casi siempre se representan completamente afeitados, los dioses y los reyes llevan una larga barba ceremonial que en los dioses se dobla hacia el final y en el rey cuelga recta y está sujeta con una cinta; las coronas son compartidas con algunos dioses, salvo la azul, sólo atestiguada en reyes durante el Reino Nuevo; el pañuelo también parece reservado a los monarcas, así como los cetros, y la cola de toro -posiblemente un recuerdo de los



ritos para propiciar la caza-. No obstante, en un proceso atestiguado en otros contextos, algunas divinidades con prerrogativas reales han adoptado parte de los *regalia* para su propia iconografía.

Uno de los debates más interesantes de los últimos años ha sido el del tema de la filiación divina, pues, frente a la opinión tradicional, lejos de igualar al soberano con los dioses lo ha situado en una posición de clara desventaja con respecto a ellos. El rey, como hijo, queda subordinado a la voluntad divina, pues es responsable ante su padre, recibe los mandatos de éste y debe incluso responder al final de su vida en un juicio⁴⁷. La prueba más contundente es, precisamente, la que se había utilizado para explicar lo contrario, los textos de teogamia y el ritual del nacimiento, pues en ellos la deidad adopta la forma del rey regente para que nazca el heredero; es decir, el que el niño sea hijo de una divinidad implica una valoración superior a que lo sea del monarca y, por tanto, éste se comprende inferior a los dioses, no uno de ellos.

Otro análisis impuesto por los tiempos es el del papel de las reinas, a las que no debe confundirse, por cierto, con las *esposas reales*. Los escasos restos que nos permiten conocerlas -sólo de Hatshepsut se ha conservado una documentación amplia- nos indican que el cargo tenía asociada una alta carga de virilidad, pues de lo contrario sería impensable la necesidad de adoptar en sus titulaturas adjetivos masculinos y de utilizar indumentaria de varón.

Enlazando con este último tema y con el carácter ritual de su papel en la historia, se ha abierto también el debate de la posibilidad de acceder a la individualidad de estos monarcas, es decir, hasta qué punto podemos conocer la personalidad de estos hombres. Tan sólo de dos de ellos, se han escrito libros que podamos considerar biografías, que son Akhenaton⁴⁸, con todos los inconvenientes y la subjetividad que lleva aparejada la figura de este personaje, y Ramsés II⁴⁹. Ninguna de las dos obras responden exactamente a los patrones del género. Son más historias de sus respectivos reinados que de sus vidas privadas y públicas.

⁴⁷ Papiro del Ermitage 1116A. Barta, *Königsdogma*, n. 30.

⁴⁸ Aldred, C. *Akhenaton. Faraón de Egipto*. Madrid, 1989.

⁴⁹ Kitchen, K.A. *Pharaoh Triumphant. The Life and Times of Ramesses II*. Warminster, 1982. C. Lalouette, *Memoires de Ramsès le Grand*. Paris, 1993.

En definitiva, el sujeto parece pasar inadvertido tras el papel social que desempeña. Así lo testifica de manera evidente la estatuaria, en la que el soberano no es representado como un individuo, sino como un tipo ideal. De ninguno de ellos, aunque llegasen a edad avanzada, ha quedado su imagen envejecida; siempre aparecen jóvenes y pletóricos de energía. Incluso las pretendidas representaciones *realistas* de la dinastía XII o de Akhenatón se ven en la actualidad como expresión de una concepción simbólica de la realeza, diferente por novedosa, pero no por búsqueda de su carácter personal. En paralelo, un problema aún sin resolver es el del parecido de muchas estatuas de dioses con reyes y reinas -la estatua cultual de Khonsu con el rostro de Tutankhamon, una estatua de Mut con el de Mutnedymet, etc.-, que pueden ser interpretadas como signos de la identidad o del parentesco existencial del rey individual con esa divinidad concreta⁵⁰.

En relación también con la estatuaria ha surgido un áspero debate a propósito de las estatuas reales de culto. Desde el Reino Antiguo se conocen efigies de los reyes en activo ofrecidas a los templos, y se conservan testimonios que permiten afirmar que eran objeto de un culto particular, que no se rinde a las imágenes de personas privadas. Esta circunstancia había sido interpretada como prueba evidente de la divinidad del rey. Por el contrario, la investigación más reciente ha llegado a la conclusión de que estas esculturas no recibían un culto semejante al de los dioses, pues en ellas no se adora a la persona misma del rey, sino a su *k3*, la fuerza divina que reside en cada ser vivo -dios o humano-. Las estatuas recibían incluso su propio nombre, y por tanto debían de ser comprendidas como separadas de la persona del rey figurado⁵¹.

Por último, en cuanto a las referencias a la humanidad del rey, que son la base de la obra de Posener, parecen proceder fundamentalmente de documentos no oficiales. En ellos se hace alusión a situaciones en las que el rey intervino saliéndose de las normas del protocolo. A estas fuentes habría que añadir también la imagen del rey en la tradición popular y en los cuentos literarios, que recogen una tradición oral. La actitud que los egipcios esperaban de su monarca, la que no despertó comentarios

⁵⁰ Brunner, König..., 462.

⁵¹ Barta, Königsdogma, 489.



privados, era la de mostrarse como un ser distante, más próximo a los dioses que a los hombres. El rey, cuando actuaba como tal, pertenecía al mundo divino, no se diferenciaba de él, y en determinados momentos ceremoniales se presentaba ante los súbditos como un dios que exigía veneración. Sólo en el cumplimiento de su oficio real es cuando el monarca se mostraba con los atributos de divinidad que reconocieron los investigadores, desde Moret a Frankfort, y que no han sido desdeñados por la egiptología desde entonces.

CAPÍTULO VIII

LA LEGITIMACIÓN TEOLÓGICA DEL MONARCA HASTA FINES DEL REINO ANTIGUO

La manera en que los estudios sobre la monarquía egipcia presentan sus conclusiones presuponen que sus respectivas hipótesis son aplicables a toda la historia de esta civilización y como tal se han comentado -salvo raras excepciones- en el capítulo anterior. Pero lo cierto es que los mismos autores que defienden con argumentos firmes sus interpretaciones opuestas, parecen evitar los detalles con respecto a los reyes del Reino Antiguo que hicieron construir los grandes complejos piramidales de Saqqara, Meidum, Dahshur, Guiza, Abusir, etc. Para este periodo, el que más interesa cronológicamente para esta tesis, sus testimonios se hacen menos consistentes y algunos parecen dudar si la realeza antigua no escapa a la teoría general, mientras otros afirman sin matices que la *completa* divinidad del monarca durante la dinastía III era una necesidad política¹, incluso sin ser partidarios de ella para el resto de la historia del Egipto antiguo.

Posener repite en varias ocasiones que en este momento *se quiere localizar el estadio culminante de la fe en la divinidad del rey*², y aunque su obra esté dedicada a negar que los egipcios mantuvieran esa ideología, sus argumentos respecto al Reino Antiguo son poco convincentes, y él emplea muy pocos ejemplos de este periodo para defender su hipótesis negativa. Así, al referirse a la titulación real y las precauciones que hay que tomar al interpretar las fórmulas protocolarias, se apoya en un estudio de Schott según el cual las divinidades que figuran al frente de los tres primeros nombres reales no deberían comprenderse como títulos que designan al rey e introducen los

¹ Tobin, Myth..., 605. También en otros pasajes, como *the full divinity of the king in the Old Kingdom is evident, for example, in the name of Djoser*, Tobin, Myth..., 624.

² Posener, *De la divinité...*, 38.



nombres verdaderos, sino que Las Dos Señoras, Horus y Horus de Oro forman parte integrante de los nombres durante las primeras dinastías. Ejemplifica su razonamiento con el nombre *nebty* de Quefrén: *wsr-m-nbty*, *Potente como las Dos Señoras*, y concluye que, en consecuencia, *no hay pues, hablando con propiedad, identificación del faraón con esas divinidades*³. Aunque en las páginas siguientes voy a exponer una conclusión similar, el razonamiento me parece incorrecto por las razones que se detallarán.

De esta manera, nos encontramos con un pequeña laguna historiográfica. Los abundantes estudios sobre la concepción egipcia de la realeza han establecido unas pautas de interpretación que parecen gozar por ahora de la aprobación general. Sin embargo, las dinastías antiguas -y en especial las III y IV- han quedado fuera de ese marco explicativo, con una escasa producción bibliográfica que haga referencia a este aspecto que, por lo general, no es tomada en cuenta⁴.

La religión parece estar al servicio de la monarquía de una forma tan dócil durante las primeras dinastías que algunos autores han llegado a plantear que todas las transformaciones de las creencias religiosas responden a las directrices de la corte; Tobin la califica como *invención política diseñada para imponer en Egipto un sistema de gobierno específico*⁵. Sin negar que la información de que disponemos da pie para este tipo de interpretaciones, creo que es importante resaltar que ésta procede casi en su totalidad de la corte, y que por tanto carecemos de noticias sobre otros sectores de la población que pudieran matizar nuestra visión actual⁶. Todo lo que conocemos sobre la religiosidad durante el Reino Antiguo está relacionado con la religión oficial y la legitimación mítica de la monarquía.

³ Posener, *De la divinité...*, 7, n. 3.

⁴ Sólo alguna de las obras que han jalonado el desarrollo de la visión actual de la realeza egipcia se centran en este periodo: Goedicke, *Die Stellung...*, Barta, *Untersuchungen...*

⁵ Tobin, *Myth...*, 635. A continuación matiza su afirmación aunque manteniendo que se trata de engañar a la población por medio de dogmas religiosos inventados.

⁶ Éstos no tienen posibilidad de expresarse. La cultura palaciega del Reino Antiguo fue eliminando las tradiciones predinásticas sin sustituirlas -salvo en la corte y entre sus representantes de las provincias- por otras que reflejasen el interés de la población. Assmann define la situación como una delgadísima capa social de gentes culturizadas que se erige en representante del conjunto, *Egipto...*, 19.

A los inconvenientes inherentes a la civilización egipcia -inexistencia de un género historiográfico, carencia hasta un periodo tardío de narraciones mitológicas- el estudio del Reino Antiguo añade el de la disparidad absoluta de las fuentes. En él se unen la espectacularidad y la carencia más absoluta. Por una parte tenemos las necrópolis reales, que son un testimonio literalmente aplastante de las creencias funerarias y de la forma de vida de la elite cortesana. Pero salvo las tumbas mismas, las construcciones adyacentes e incluso los ajuares funerarios han desaparecido, y en caso de conservarse estos últimos, en general son objetos pequeños y de uso privado, con lo que nuestra capacidad de interpretarlos es limitada, sobre todo en comparación con la tradición metodológica más desarrollada de la crítica textual. La iconografía hay que analizarla a la luz de las convenciones cambiantes de cada periodo, y no siempre hay acuerdo respecto a qué mensaje quedaba expresado. La documentación escrita, que es la que ha servido de base para la mayoría de los estudios sobre la realeza, es casi inexistente. Las inscripciones privadas mencionan raramente al rey y, como se ha visto en la obra de Goedicke (*cf. supra*, VII.3.2), con una clara tendencia a referirse a su aspecto humano a partir de mediados de la dinastía V, pero no antes. El testimonio de los TP no es tampoco útil. En primer lugar, se refieren sólo al rey; éste ha entrado en un estadio diferente en el que engrosa una especie de colegio de monarcas difuntos divinizados. En segundo lugar, este corpus no es un compendio del pensamiento religioso del momento, son textos funerarios, de forma que el material que incluyen fue filtrado para el empleo específico que se iba a hacer de los Spr., de forma que no pueden considerarse un reflejo del conjunto de la tradición mítica antigua.

Al analizar estas dinastías, nos encontramos, por tanto, con el problema de que las manifestaciones del poder -la capacidad arquitectónica de sus reyes- son tan impresionantes, que cualquier comparación con los monarcas posteriores es para éstos una desventaja. Y creo que, consciente o inconscientemente, todos los autores la hacen y ésa es la razón por la que los más antiguos son considerados como un tipo de realeza diferente.

Durante el Reino Medio, los reyes de la dinastía XII, llegados al poder tras una serie de luchas en las que los jefes locales participaron en su favor y en su contra,



restauran la dimensión sacral de la realeza, pero lo hacen frente a toda esa aristocracia de nomarcas -cada uno con sus apoyos provinciales y con un considerable poder económico y militar- ante la que debían legitimarse positivamente, rendir cuentas de sus razones y justificar sus decisiones mediante una cuidada retórica. El padre de Merikaré enseñaba ya a éste, unos años antes, que la mejor arma de un rey era su lengua⁷, y la estatuaria nos asegura que el poder de estos hombres se funda en un entramado de responsabilidades que deja una profunda huella de cansancio en su rostro. Assmann reduce a tres aspectos esenciales -tomados de las formas simbólicas del Periodo Heracleopolitano- los fundamentos teóricos de la monarquía de Lisht⁸:

la teocracia representativa: el gobernante es hijo del dios -igual que los nomarcas anteriores se habían mostrado como los representantes del dios patrón de su capital-, y éste le ha elegido para el cargo desde antes de nacer, cuando aún estaba en el seno materno;

la lealtad, elevada al rango de forma religiosa, que asegura al cortesano el éxito en la tierra y la supervivencia después de la muerte; y

el rendimiento responsable, que es una legitimación de nuevo cuño que complementa las bases religiosas tradicionales de la realeza. Heredera ésta de las autoglorificaciones de los nomarcas heracleopolitanos -presentados en sus textos como los salvadores de sus gentes frente al hambre y al desorden-, establece el tema del caos absoluto que precede a la llegada del rey, de forma que éste puede presentarse ante su pueblo como el instaurador del orden salvador.

Frente a ellos, los reyes del Reino Antiguo gobernaban por medio de un alto funcionariado salido de su propia familia y otro de menor categoría, reclutado entre una pequeña elite de escribas de la propia corte menfita. Los numerosos hijos y hermanos del soberano copaban los cargos de más empaque como tesoreros, sacerdotes principales en los templos de mayor importancia ideológica, etc., mientras que los descendientes de ramas colaterales o antiguas familias dinásticas alcanzaban puestos de menor rango en la capital o en las provincias. Las razones para esta limitación son objeto de debate. No parece acertado pensar que era una forma de asegurarse la lealtad,

⁷ *If you are skilled in speech, you will win, / The tongue is [a king's] sword; / Speaking is stronger than all fighting, / The skillful is not overcome.* Lichtheim, *Ancient...*, I, 99.

⁸ Assmann, *Egipto...*, 29-30.

pues los retoños de las grandes casas son siempre causa de problemas con sus aspiraciones al trono, argumentadas en una cierta legitimidad. Hay una cierta tendencia a admitir que la preponderancia de parientes del monarca en la administración se debe a que sólo aquellos de sangre real, en cualquier grado, eran apropiados para ejercer la autoridad, pues ésta era una delegación del poder del rey⁹. Esta situación tiene una repercusión en la documentación del periodo, pues carecemos de justificaciones textuales de la realeza -aunque sí las hay icónicas-. La razón puede estar en que el soberano no necesitaba legitimarse ante esa elite como en momentos posteriores, pues el mantenimiento de la situación redundaba también en su propio beneficio. En esta posición ventajosa, muchos investigadores creen que los monarcas habían reinado como dioses sobre la tierra¹⁰. Es cierto que no conocemos de este periodo -y posiblemente no existió- ninguna creación literaria patrocinada por la realeza que sancionase su situación, pero ese absolutismo político no los diviniza.

El propósito de este capítulo no es llevar a cabo una síntesis sobre esta cuestión, sino establecer las líneas generales del modo en que la evolución religiosa del periodo nos puede dar pistas respecto a la justificación ideológica de la realeza. Se va a seguir una exposición diacrónica, alejándonos del esquema -también en parte cronológico- propuesto recientemente por Tobin. Según este autor, el sistema teológico real antiguo tuvo dos bases fundamentales, las tradiciones de Nekhen y las de Heliópolis¹¹, las primeras procedentes del predinástico¹² y las segundas de la corte menfita. Estas tradiciones se articularon en dos series sucesivas de divinidades que expresarían la naturaleza del rey y que, mítica y ritualmente, efectuarían la resurrección real, la primera Horus / Hathor / Seth; y la segunda Isis / Neftis / Osiris. Cada uno de estos dioses se iría añadiendo independientemente al sistema mítico real durante su proceso

⁹ Frankfort, *Ancient...*, 33.

¹⁰ Ésta sería la razón por la que no tuvieron necesidad de establecer una justificación narrativa de su autoridad: las gigantescas construcciones de las pirámides y de las tumbas de los altos funcionarios hablaban por sí solas. Assmann, *Egipto...*, 28.

¹¹ Tobin, *Myth...*, 607.

¹² Aunque la monarquía menfita presenta grandes variaciones respecto a las jefaturas predinásticas, es evidente que ciertos elementos de éstas han influido en la imagen de la primera, bien por su aportación de algunos de los símbolos específicos del sistema mítico real, o bien por la reacción contra ellos que ha producido otros nuevos.



de desarrollo, que tuvo lugar de forma continua¹³. Durante las dinastías tinitas se establecerían los principios básicos, pero no dejaría de evolucionar a lo largo de todo el Reino Antiguo. Sin entrar ahora en detalle, baste señalar que hay otros centros predinásticos cuya mitología ha sido integrada en la teología real y muchos otros dioses que han sido adoptados como protectores -y legitimadores- de la realeza, como Neit, Nekhbet, Uadyet, etc. que, sorprendentemente, han sido olvidados por el autor canadiense.

VIII.1. Los precedentes de la monarquía egipcia

La manera en que la investigación actual contempla el proceso histórico por el que se formó el estado egipcio es muy diferente a la de hace sólo un par de décadas. Desde 1980, las nuevas excavaciones arqueológicas en Hieracópolis y, sobre todo, las del Delta oriental, han transformado por completo nuestra imagen del periodo¹⁴. El problema de la identificación de Menes ha pasado a un segundo plano ahora que conocemos el nombre de una media docena larga de reyes que precedieron a Nármer en el liderazgo político del Valle -la dinastía 0-, además de tener base para suponer la existencia de al menos otros tantos. La lucha de Horus y Seth tampoco se considera ya una transposición mitológica del enfrentamiento entre los reinos del Alto y del Bajo Egipto, lo que ha dado paso a una explicación histórica, de base antropológica, que tiene, además, una sustentación arqueológica firme.

Utilizando la terminología de Kaiser, la más frecuente en la actualidad y diferente a la creada por Petrie a fines del s. XIX, la evolución del papel del gobernante podría resumirse en estas fases¹⁵.

¹³ Tobin, *Myth...*, 616.

¹⁴ Es curioso contemplar la evolución de los mapas de los yacimientos predinásticos en los últimos años. Hace sólo una década, en el Delta sólo se señalaban Omari, Maadi y Merimde, y los tres en el vértice meridional; Hoffman, *Egypt...*, 108. En una obra reciente, el volumen en homenaje a este autor, el mapa incluye una decena de lugares, y no están recogidos más que los más importantes de los que se conocen. Friedman / Adams, *The Followers...*, 264.

¹⁵ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 121.

Naqada I: el poder es asumido por líderes locales que deben luchar contra los elementos naturales y humanos que amenazan la convivencia y desarrollo de la comunidad.

Naqada II: estructura política de sociedades de jefatura, que hace surgir los conflictos entre los protoreinos del Alto Egipto, el choque de intereses con la cultura de Maadi-Buto y la colonización del Delta oriental por la cultura guerzeense meridional, en lo que se considera el verdadero proceso de *unificación* de Egipto.

Naqada III: se reconocen las primeras escenas con símbolos reales idénticos a los posteriores, como el *serekh*, la fachada de palacio, etc. El líder que los exhibe reúne ya el poder sobre el Alto y el Bajo Egipto.

En la fase de Naqada I se han fechado los restos de un tejido decorado con varias escenas, que se conoce como el lino de Gebelein¹⁶ (figura 30). En sus imágenes se han podido reconocer actitudes típicas de la cultura egipcia clásica: la danza ritual, el cautivo con las manos atadas a la espalda, el desfile procesional de barcas e incluso en una de ellas, el jefe de la comunidad, ensalzado mediante su aislamiento de otros personajes. Es interesante que desde ese momento encontramos la figura del cautivo, o una posible caza del hipopótamo, con lo que el lino nos está ya transmitiendo el mensaje de que el líder instalado en una de las barcas protege a su grupo de las amenazas tanto humanas como animales. Esa defensa de la comunidad frente al peligro exterior será uno de los pilares ideológicos de la realeza egipcia y su imagen, uno de los iconos más frecuentes del monarca.

Naqada II es el momento crucial en la formación del estado y la realeza egipcios. En sus fases finales se produce la expansión hacia el norte de los protoreinos -o el primer reino- del Alto Egipto¹⁷, lo que tiene como consecuencia la homogeneización cultural de todo el Valle y el Delta entre Naqada IId y comienzos de Naqada III, además de una cierta integración económica en el seno de una primera organización política unitaria. La expansión meridional provocó en último término el

¹⁶ Véase las interpretaciones contrapuestas de Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 102-104, y Williams/Logan, *The Metropolitan...*, 255-257.

¹⁷ Pérez Largacha, *Some...*, 47-49.



abandono del asentamiento de Maadi¹⁸, que había sido uno de los centros rectores de la economía septentrional.

Ésta es la secuencia de acontecimientos que podemos calificar como *unificación de Egipto*¹⁹. La aparición del concepto de unidad es vital para ese proceso de cohesión y seguirá siendo una de las bases ideológicas del estado egipcio durante milenios. Como el Doble País nunca se consideró un imperio, el proceso no pudo concebirse como la conquista de regiones exteriores -aunque la realidad fuera ésa-. Baines ha propuesto una hipótesis por la cual las tradiciones culturales emparentadas de Abidos y Hieracómpolis se amalgamaron a mediados de Naqada II, antes incluso de la coalescencia política, y que esta fusión dio paso al concepto de unidad, favorecido seguramente por las condiciones geográficas del Alto Egipto, encajonado entre mesetas desérticas²⁰.

En paralelo a esta nueva visión de la formación del estado egipcio, se está intentando definir en qué consistía el complejo cultural de la región septentrional, que se ha denominado cultura de Maadi-Buto. Ambos centros son los núcleos de población más importantes descubiertos por ahora en el Delta, aunque podemos suponer la existencia de otras localidades de las que desconocemos el nivel de dependencia respecto a ellas. Teniendo en cuenta que Buto está dirigida hacia el comercio con Oriente Próximo por vía marítima, van der Way supone la existencia de otros centros en la costa central y oriental del Delta, mejor situadas para la recepción de esos productos orientales. Buto sería una más de estas ciudades²¹, aunque la existencia en ella de arquitectura decorada con conos indica que la elite de este asentamiento estaba adquiriendo un cierto prestigio.

¹⁸ La inexistencia de signos de destrucción o de conflicto militar en el yacimiento son una prueba adicional del error de la interpretación bélica tradicional, mientras que las paletas predinásticas más tardías, si se insiste en interpretarlas como documentos históricos, pueden mostrar campañas cuya finalidad fuera repeler incursiones de nómadas libios o subyugar áreas del Delta occidental que no hubieran sido afectadas en la primera oleada de expansión. Pérez Largacha, Some..., 49.

¹⁹ Kaiser ha sido el primero que, muy recientemente, ha ligado la unificación a una expansión territorial del Alto Egipto hasta la altura de El Fayum a comienzos de Naqada IIc, que se convierte en una penetración en el Delta en Naqada IId1. Kaiser, Zur Entstehung..., 289.

²⁰ Baines, Origins..., 102-3.

²¹ van der Way, Indications..., 221.

A pesar de que el descubrimiento de los niveles prehistóricos de Buto es muy reciente y que aún no disponemos de información suficiente para establecer un cuadro de la evolución de su cultura material y menos aún de otros aspectos de su sociedad, se pueden establecer algunos planteamientos iniciales. El primero es que presenta muchas similitudes con la cultura de Maadi, aunque también diferencias. El segundo es que las costumbres funerarias del Bajo Egipto parecen completamente diferentes a las del Alto Egipto. Se conocen pocas necrópolis. En Merimda y el-Omari están en el interior del asentamiento; en Maadi están fuera del recinto; además, conocemos también algunas tumbas en el uadi Digla y en Heliópolis. Las tumbas parecen construirse descuidadamente y en ellas el ajuar es muy escaso; la mitad no presentan objeto alguno y en el resto lo habitual es una única cerámica; es muy significativo que no se depositen objetos de cobre ni cerámicas de exportación palestinas, que son frecuentes en los asentamientos. Esta despreocupación por la tumba ha hecho dudar a algunos autores si existió una verdadera estratificación social o política en el Bajo Egipto con anterioridad a Naqada IIc, a pesar de que los núcleos de población parecen afirmarlo²².

La cerámica decorada, el tipo D de Petrie, característica de los enterramientos meridionales más opulentos de Naqada IIc-d, resulta útil para algunos aspectos de la encuesta sobre la creación de la ideología faraónica. Es evidente que ya no puede pensarse, como hace unas décadas, que sus motivos tengan sólo un inocente carácter decorativo. En sus imágenes se reflejan las transformaciones económicas y sociales del momento, como la extensión del sistema agrícola de irrigación, el aumento en el tamaño de las barcas y el contacto fluvial para el intercambio de productos entre las comunidades. Pero también aparecen las novedades ideológicas como la percepción egipcia de su entorno como un valle habitable rodeado de desiertos y montañas, la exclusión de las escenas de violencia a ese segundo escenario o la extensión de los estandartes como símbolos divinos. Para Pérez Largacha estos últimos emblemas representaban probablemente las divinidades de las diferentes jefaturas, respetados a pesar de los conflictos e introducidos en el panteón del vencedor como medio para favorecer la integración de las comunidades derrotadas en un único poder político.

²² Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 89-90.



Serían por tanto el testimonio de la formación de entidades políticas con una implantación territorial en progresivo aumento²³. Sin embargo, apenas tenemos información sobre los líderes locales a través de las imágenes de estas pequeñas vasijas. Su producción, muy cuidada, denota un grado significativo de especialización artesanal y, por tanto, de sociedades en vías de jerarquización²⁴. Su ausencia en la tumba 100 de Hieracópolis, decorada con motivos similares sobre algunos de sus muros, es la mejor prueba de que se está produciendo un cambio en las jerarquías sociales y que la cúspide está buscando otros medios para manifestar su posición y marcar la diferencia con respecto a la base y a la elite misma, que se sitúa ya por debajo de estos primeros *protoreyes*.

Esta tumba 100 de Hieracópolis es el testimonio más claro de la ideología de la protorealeza de Naqada II, más o menos coetánea al inicio de la unificación cultural²⁵. Su tamaño y sistema constructivo no presenta diferencias apreciables respecto a otras tumbas ricas coetáneas, pero en su muro nororiental -y en la cara sureste de la división interna- ostenta una decoración que la convierte en excepcional (figura 31). Williams y Logan creen reconocer un ciclo iconográfico completo formado por cinco escenas:

la caza, ya sea de un hipopótamo o de algún otro animal, con trampa, red o lazo; a este contexto pueden asociarse las estructuras en que aparecen en algunas decoraciones las fieras;

la victoria sobre el enemigo;

la procesión de barcas hacia una fachada de palacio, en ocasiones seguida por un cocodrilo -en las naves se representa al líder y a un prisionero-;

²³ Pérez Largacha, Naqada..., 4 y 6.

²⁴ El conocido yacimiento Hk29a de Hieracópolis, fechado en Naqada IIb-d, era posiblemente un templo con dependencias para el trabajo especializado como cuchillos bifaciales, cuentas -con la consiguiente necesidad de microperforadores-, etc., de modo que la producción de objetos de prestigio estaba ya centralizada en cierto grado. Holmes, Chipped..., 37 (cronología) y 43-44.

²⁵ En la actualidad, parece haber un acuerdo general respecto a su cronología. Case / Paine, Tomb..., 11, por comparación de su ajuar con la cronología de Kaiser propusieron los momentos centrales de la cultura guerzeense. Esta datación ha sido confirmada recientemente por Pérez Largacha, quien precisa Naqada IIb-c e incluso afinando más, sugiere que podría tratarse de IIc por la presencia de cerámica W, palestina, que es conocida con anterioridad en el Delta pero empezaría a llegar en más cantidad al Alto Egipto a partir de la expansión de éste hacia el norte en la fase citada. Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 110.

la llegada de la expedición, recibida con danzas y sacrificio del prisionero; y el festival-*sed*.

Tan sólo en esta tumba estaría representado el panorama completo de lo que ellos llaman el *Great Pharaonic Cycle*, pero las escenas sueltas aparecen en numerosos objetos naqadienses²⁶.

Por su parte, Pérez Largacha divide el panel en dos mitades cuyas figuras se dirigen hacia el centro de la composición, en especial sendas procesiones paralelas de barcas. En la primera se representan escenas violentas -jefe golpeando a tres enemigos, humano enfrentado a dos leones, figuras femeninas con los brazos extendidos y manos hacia arriba, quizás en un baile de victoria-; en la otra, escenas pacíficas -animales junto a los que debe de hallarse el pastor-²⁷.

Los temas son los mismos que en el lino de Gebelein, con las únicas diferencias de la línea de tierra bajo algunas figuras, lo que supone un ensayo de organización espacial y de orden de lectura, y una diferenciación en el tamaño de los personajes según su importancia social. Ambas estrategias de representación están en consonancia con la jerarquía que se está imponiendo sobre la sociedad. Desde el inicio de la realeza egipcia el arte se pone al servicio de la legitimación de las acciones del líder y de su sistema de gobierno. Las imágenes muestran un universo simbólico en el que el jefe político es imprescindible porque su autoridad convive con elementos del desorden que amenazan el orden interno y, probablemente ya desde esta época, también el cósmico.

Para Williams y Logan la escena fundamental en el lino -perdida- y la tumba 100 sería la representación del festival-*sed*, que ocuparía el centro de la composición, como eje en torno al cual se repartían las otras escenas. Su conclusión es que si ya se celebraba esta ceremonia, la base conceptual de la civilización egipcia y la misma monarquía egipcia pueden retrotraerse hasta Naqada I²⁸. Su argumento no es válido desde una doble perspectiva. Primero, porque no podemos limitar toda la concepción ideológica de la cultura y la realeza egipcias a una lucha entre el orden y el caos, que es la interpretación simbólica de la caza y la victoria sobre los enemigos ni toda la

²⁶ Williams/Logan, *The Metropolitan...*, 253-255 y cuadro en 258.

²⁷ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 106-108.

²⁸ Williams/Logan, *The Metropolitan...*, 271-272.



argumentación teológica de los monarcas egipcios a la celebración del festival-*sed* -por otra parte muy hipotético en una fecha tan temprana-. Segundo, porque la arqueología muestra que la sociedad en ese momento era aún segmentaria y no estaba tan diferenciada como para que hubiera dado lugar a esa estratificación social. No obstante, su análisis nos es útil para entender cómo los primeros reyes se apropiaron de las tradiciones antiguas para ponerlas a su servicio y al de su necesidad de una imagen simbólica, pues como Baines recuerda, los reyes se legitiman en referencia al pasado²⁹.

Uno de los aspectos que pueden destacarse de la iconografía descrita es su componente religioso y las implicaciones que éste tendrá en la concepción posterior de la realeza. En una escena del lino se describe la llegada del líder y cómo es recibido con alegría por las divinidades y la comunidad, pero la reconstrucción hipotética de Williams y Logan sitúa esa recepción en una esquina de la composición. Por el contrario, en el panel decorado de la tumba 100 y en imágenes más tardías -como en el mango de cuchillo del Metropolitan Museum, de Naqada III- la presencia del jefe irá convirtiéndose en el eje central del conjunto, dirigiéndose hacia el templo donde serán sancionados sus actos, tanto militares como administrativos, simbolizando así que él actúa como ejecutor de los deseos y mandatos de la divinidad.

VIII.2. Naqada III y la dinastía 0

Aunque los monumentos no lo hagan explícito, la realeza depende en última instancia de una legitimidad moral y de la aceptación de los súbditos, en especial en las fases iniciales de su consolidación. Los primeros reyes egipcios tuvieron que reconciliar, por una parte, la necesidad de su cercanía a la gente, y por tanto que resultasen visibles, abordables, solucionando los problemas cotidianos, y por otra parte, la imposibilidad física de acceder a su persona por el crecimiento desmesurado del estado. Recurrieron, como el resto de las monarquías, a la creación de un centro administrativo -el palacio- que se convirtió en símbolo de la organización del nuevo

²⁹ Baines, *Origins...*, 98.

estado. Éste se sanciona mitológicamente, y en esa legitimación -al menos en Egipto- se incluye a la realeza y de una forma tan indisociable, que nunca se planteó en la historia del Doble País la posibilidad de otra forma de gobierno. El estado egipcio podría definirse como la propiedad del monarca y no tenía existencia fuera de él; ambos eran uno y el mismo. No existe un término en su lengua para referirse a la forma estatal de organización de la sociedad, aunque sí hay varios para designar la realeza; en todos ellos se reconocía su autoridad. En consecuencia, la justificación ideológica real y las divinidades que articulaban la naturaleza del rey eran también las únicas que encarnaban la teoría del estado.

A partir de Naqada II, puede hablarse de tres protoestados seguros en el Alto Egipto -Tinis, Naqada y Hieracópolis³⁰ - que han intervenido en la creación de las bases ideológicas de la realeza primitiva, cada uno en la medida de su duración y del momento en que fueron políticamente más activos³¹.

Naqada fue uno de los protagonistas del despegue inicial pero también, seguramente, el primero en desaparecer. Así, al menos, debemos concluir por el material arqueológico obtenido en las excavaciones de comienzo de siglo dirigidas por Petrie, de Morgan o Garstang. Su necrópolis es la más extensa de todo el Egipto predinástico.

La necrópolis más interesante para el tema analizado es la T, pues con frecuencia ha sido calificada como *de la elite ombita*. Sin embargo, su cronología ha sido objeto de valoraciones desafortunadas, como ha puesto de manifiesto el reciente análisis de Davis. En comparación con el resto de las necrópolis, los ajuares de T eran mayores y más ricos durante Naqada IIa-b³² y sobre todo Naqada IIc-d -la tumba T5

³⁰ Véase el mapa de su hipotética extensión territorial en Kemp, *El antiguo...*, 46.

³¹ Naturalmente esto no implica que fueran los únicos. Dadas las características geográficas del Valle es muy probable que surgieran a lo largo del río numerosos centros pequeños, de poblamiento disperso, pero carácter protourbano. Tradicionalmente se defendía que éstos eran el origen de los futuros nomos, y aún lo mantienen muchos autores; otros, sin llegar a unas reconstrucciones imposibles de comprobar, ven en ellos núcleos centralizadores de las actividades comunitarias de su entorno, desde las fiestas religiosas al mercado para el intercambio -o centro redistribuidor-. Si bien la mayoría no superó esa situación antes de ser incluidos en uno de los protoreinos emergentes, alguno pudo desarrollar una estructuración social más compleja, sin que por ahora se haya podido detectar con fiabilidad sus características propias.

³² Davis, *Cemetery...*, 24.



no tiene paralelo en variedad ni en cantidad de objetos³³, pero decaen en calidad y se equiparan con el resto después. Esto no es sorprendente, pues las personas susceptibles de enterrarse con este tipo de bienes preferirían hacerlo en la corte, que para entonces ya no estaba en ella.

Si bien algunas de las tumbas de T durante Naqada II son muy significativas en su arquitectura, como han resaltado Kemp y Kaiser -quienes consideran a sus ocupantes reyes de dinastías prehistóricas³⁴ o príncipes antiguos³⁵-, su ajuar no sólo no es superior a determinados enterramientos ricos de la necrópolis principal³⁶, sino que incluso puede haber un cierto tradicionalismo en él o incluso un retraso en incorporar novedades como la cerámica D, las vasijas con decoración incisa y los recipientes ovales, que aparecen mucho después que en el resto del cementerio³⁷. La conclusión de Davis es que T no estaba reservada para las elites económicas de Naqada, aunque sí era un cementerio con un status especial de algún tipo que él no se atreve a definir.

Queda por aclarar el problema cronológico de la necrópolis. El descubrimiento reciente de los cuadernos de notas de Petrie está permitiendo su conocimiento más profundo, pues en la edición de la memoria de excavación el arqueólogo no incluyó más que una selección de las tumbas y de su ajuar. Aprovechando una catalogación del material predinástico del Ashmolean Museum, Payne procedió a datar el contenido de cada sepultura -de las que ha quedado información- con las matizaciones que se han hecho a las SD, sobre todo por Kaiser y Kemp. Los resultados parciales que ha publicado por ahora permiten saber que la necrópolis no empieza hasta Naqada Ic -aunque puede haber alguna fosa anterior mal documentada³⁸-, que la gran mayoría de

³³ Davis, Cemetery..., 25.

³⁴ Kemp, Photographs..., 42.

³⁵ *Häuptlinge o frühen Fürsten von Ombos*. Kaiser / Dreyer, Umm..., 244.

³⁶ Para Naqada IIa-b, SD 40-44, la tumba 1257 es más rica que T4, la mejor de T de esa cronología. Davis, Cemetery..., 24-25.

³⁷ Además Davis señala que habría que tener también en cuenta el cementerio B, con ajuares que pueden ser semejantes en riqueza aunque peor estudiados, pues Petrie lo encontró ya muy saqueado. Cemetery..., 26.

³⁸ Payne, Predynastic..., 188.

las tumbas son de Naqada II, en todos sus subperiodos³⁹, y que hay pocos enterramientos que puedan adscribirse a Naqada III, aunque éstos no han sido recogidos en el catálogo proyectado, lo que desvirtúa la información sobre el conjunto. No obstante, el artículo de Payne no soluciona el problema que nos interesa, que es cuál es la cronología de las tumbas que podamos considerar de elite en esta necrópolis, por lo que tendremos que esperar a nuevos análisis del material mientras se acepta provisionalmente la afirmación tradicional de que aquellas terminan a fines de Naqada II.

Uno de los otros dos estados tuvo que ser el responsable último de la decadencia política de Naqada, pues ambos no sólo le sobrevivieron sino que además se convirtieron en centros importantes. Pérez Largacha, en un enlace hábil entre la información arqueológica más reciente y la defensa de la historicidad de los mitos egipcios y su uso como fuente histórica, plantea que el conflicto de Horus y Seth rememora los acontecimientos por los que la ciudad de este último -Naqada- fue vencida en el enfrentamiento contra la ciudad horita -Nekhen/Hieracómpolis⁴⁰. Las necrópolis de ésta son para su hipótesis un buen apoyo, pues mantuvieron un alto nivel de riqueza desde Naqada I hasta la dinastía I, aunque con algunos cambios de emplazamiento.

En cuanto a Abidos, los primeros enterramientos de elite se fechan en Naqada II, y se centran en dos necrópolis, la U -se inicia en Naqada I y llega hasta comienzos de Naqada III- y la B, sucesora de la anterior, y en la que se encuentran las tumbas de

³⁹ Según puede desprenderse del mapa en que recoge con un código la cronología de cada tumba. Payne, *Predynastic...*, 186-187.

⁴⁰ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 169. Kemp había establecido una evolución de las tumbas del cementerio T de Naqada según su diseño y la distribución del espacio, en la que T20 -con dos cámaras separadas por un pequeño muro con un vano y cerradas por el resto de sus lados- sería más antigua que T15 -con rampa de acceso lateral hacia la sala pequeña- y T23 -cámara única con acceso por un pozo ante la fachada frontal-. Esto haría muy antigua la tumba 100 de Hieracómpolis, similar a la T20, y en el inicio, por tanto, de esa evolución tipológica. No obstante, él mismo admite que el orden en T podría invertirse si, con la eliminación del dispositivo de entrada, se buscaba hacer la tumba menos vulnerable. Esto acercaría cronológicamente la T20 -al final de la secuencia, en ese caso- a la fecha más habitual para la tumba 100 hieracompolitana y a las más antiguas de Abidos -B10, B15 y B19- que son de cámara única y sin acceso exterior. Kemp, *Photographs...*, 40, fig. 2 y 42. En esta misma línea se sitúa el estudio más reciente de Davis, que propone un despegue de la necrópolis T de Naqada anterior a los grandes enterramientos de Hieracómpolis. Davis, *Cemetery...*, 26.



los reyes protodinásticos. Las recientes excavaciones del Instituto Arqueológico Alemán no dejan lugar a dudas respecto al carácter regio de las mayores de estas sepulturas⁴¹, por lo que se puede afirmar que Abidos se convirtió en la necrópolis real de Egipto hasta la dinastía II. No sabemos si esto significa que era también el centro político y, además, el administrativo, cuando se fuera desarrollando la escritura y con ella un primer funcionariado. El asentamiento de población no parece haber sido extenso en ningún momento, por lo que hay dudas respecto a si asumió alguna vez el papel de capital del reino unificado o sólo el de necrópolis dinástica. Kaiser y Dreyer creen en una alternancia, seguramente con enfrentamientos, entre Abidos y Hieracómpolis⁴² en los primeros momentos, lo que explicaría la posible tumba de Escorpión II -el de la maza- en esta localidad⁴³. Por el contrario, Baines entiende la región abidena como la originaria de los reyes que se entierran en las necrópolis dinásticas U y B, pues considera extraño que unos hieracompopolitanos vinieran a enterrarse tan al norte de su región, y considera que Hieracómpolis ya sólo sería un segundo centro integrado en la política estatal⁴⁴.

Las tumbas abidenas de la dinastía 0 son pequeñas, pero mayores que el resto de las tumbas coetáneas. Sus dimensiones modestas se verían compensadas por la localización en un lugar de prestigio y por una forma arquitectónica característica⁴⁵. Algunos autores creen que estarían conectadas con lugares de culto no descubiertos cercanos al valle, y cuyo tamaño podemos recrear a voluntad. De cualquier manera, no son comparables al predominio asfixiante y a la explotación del resto de la sociedad que suponen las tumbas del periodo tinita y del Reino Antiguo.

⁴¹ Aparte de Escorpión I en la tumba j de U -Naqada IIIa2-, en la necrópolis B fueron enterrados, al menos, Irihor, Ka, Narmer y Aha. Al sur de estas sepulturas, con un tamaño muchísimo mayor, se han encontrado las de Dyer, Peribsen, Uadyi, Anedyib, Merneith, Den, Semerkhet, Qaa y Khasekhemuy; las de la dinastía I están además rodeadas por enterramientos subsidiarios.

⁴² Kaiser / Dreyer, Umm..., 261-269.

⁴³ Hoffman / Lupton / Adams, Excavations..., 60.

⁴⁴ Baines, Origins..., 103.

⁴⁵ Se supone una superestructura muy simple, unas paredes verticales sin decoración y en débil talud y una cubierta ligeramente convexa, la misma que habría envuelto todas las tumbas antiguas del cementerio real y que habría adquirido así un significado especial. Kemp, Abydos..., 21. No obstante, las recientes excavaciones alemanas han planteado la posibilidad de que no tengamos ningún testimonio de la superestructura y que esta reconstrucción, como cualquier otra, se base sólo en meras suposiciones.

Por lo que conocemos, el modo de expresión y manipulación ideológica durante este periodo de formación del estado debió de ser particular respecto a los que se desarrollaron después. La iconografía es nuestra única fuente de información para reconocerla. Disponemos de dos conjuntos de documentos: una serie de bajo-relieves tallados sobre mangos de cuchillo en marfil, paletas y cabezas de maza en piedras blandas, y la expresión de los nombres de los más antiguos reyes egipcios conocidos.

VIII.2.1. Orden *versus* caos

El contenido y el estilo de talla de los objetos del primer grupo muestran la codificación de las antiguas tradiciones puesta al servicio de la nueva situación social en Egipto. Esta homogeneidad es prueba de un origen similar para todos ellos, seguramente la corte, que los encargaría para destinarlos a los ajuares de los cortesanos o a las ofrendas a los templos como testimonios del *evergetismo* real. Frente a la opinión de los antiguos egiptólogos, que interpretaban sus imágenes como referencias a acontecimientos auténticos, ligados a las luchas de unificación -fechaban todos en las cercanías del reinado de Menes-, la investigación actual ha abierto mucho su extensión cronológica y no los relaciona ya con un proceso que tuvo lugar varios siglos antes, aunque quepa la posibilidad nada desdeñable de la pervivencia de conflictos internos regionales⁴⁶. Su funcionalidad es por tanto diferente, probablemente la de transmitir un mensaje, ni realista ni historiográfico, sino simbólico, en relación con la legitimación mitológica de la realeza⁴⁷. El problema para su interpretación es que este simbolismo

⁴⁶ No son inverosímiles, pues la *unificación* de Naqada II-IIIa no implica un dominio político absoluto ni que éste abarcara todo el Bajo Egipto y con idéntica intensidad.

⁴⁷ Esta lectura actual parte de la obra de Asselberghs, *Chaos...* Si bien el contexto histórico en el que él inscribe estos objetos responde a unos planteamientos que no están ya vigentes -excesivo peso de los movimientos migratorios en la formación de las fases culturales predinásticas, con sus consiguientes implicaciones étnicas; visión militarista de la unificación de los dos reinos enfrentados- él fue el primero que entendió el significado simbólico de los mangos de cuchillo y, sobre todo, de las paletas, entendidas éstas como un microcosmos en que objeto y representación se unían en la expresión de un mensaje. Responden a una nueva percepción del entorno en la que el mundo y el individuo no son uno, sino que aquél puede ser percibido porque éste ha adquirido conciencia de sí mismo. Responden también a una nueva forma de entender los símbolos; en las paletas, imágenes y signos toman el lugar del significado, lo *son*, y hacen que surja mediante vías inmatrimales. Apariencia y esencia no son separables. Asselberghs, *Chaos...*, 282-284.

es propio a esta fase de la cultura egipcia y aunque algunos elementos perdurarían en la iconografía posterior, no podemos estar seguros de que sus valores y significado no se modificasen en la continua transmisión. En consecuencia, la lectura puede hacerse en un sentido general pero resulta difícil de precisar en sus detalles.

La variedad de temas es muy reducida. Se limita a escenas de caza protagonizadas por animales agresores -en ocasiones míticos-, a escenas de guerra y a ceremonias reales. Estas últimas van sustituyendo paulatinamente a las primeras⁴⁸.

Entre otros significados posibles, los animales parecen ser una alegoría de las fuerzas caóticas e indomables de la vida⁴⁹. Aunque algunas veces comparten la escena con figuras humanas, se les suele representar sin ellas, en escenas turbulentas y violentas en las que los predadores atacan a herbívoros indefensos. Pero en la composición hay también unos ejes de simetría o la colocación de ciertos animales en pareja que imponen la armonía sobre el conjunto. Las luchas provocadas por el dominio territorial de los primeros estados habrían provocado el surgimiento de esa sensación de un mundo en conflicto -real o potencial-, que la monarquía explotaría en su beneficio presentándose como la garantía para el regreso de la concordia. Las escenas de caza y de dominio de fieras salvajes simbolizarían esa capacidad regia para el mantenimiento del orden y la contención del desorden, en lo que se va a convertir en uno de sus pilares ideológicos. La presencia de seres mítológicos refuerza esa interpretación hacia el lado simbólico, mientras las bestias salvajes victoriosas resaltarían que el poder del rey se encuentra fuera de los valores humanos normales. El sentido de este grupo de paletas con animales parece haber sufrido una evolución. Mientras que las más tempranas incluían la imagen del caos, y de esa forma el conjunto simbolizaba que el desorden estaba contenido dentro del cosmos (figura 32), las más tardías, que tienen un tratamiento más lineal -más ordenado- no incluyen animales salvajes o míticos o sólo en los bordes, de forma que incluso visualmente el desorden quedaba relegado a los márgenes del mundo ordenado o fuera de él (figura 33). Los desfiles de animales en hileras horizontales que caracterizan esta última fase

⁴⁸ Respecto a su cronología, Davis, *The Canonical...*, 116-191.

⁴⁹ Sobre la contención del desorden como base ideológica de la monarquía egipcia en toda su historia, Kemp, *El antiguo...*, 61-69.

mostrarían cómo las fuerzas de la naturaleza se encuentran incorporadas al orden establecido -por la monarquía-, al tiempo que exponían la prosperidad alcanzada por el estado. Esta búsqueda de regularidad en el interior es paralela en muchas sociedades con la idea de que el mundo presente puede dejar de existir en cualquier momento por la amenaza exterior. En épocas posteriores aparecerá detallado en textos, pero es posible que desde este momento estuviera expresado de forma verbal.

La ausencia de la figura humana del rey en ese grupo de paletas contrasta con la presencia de hombres. Baines lo relaciona con la omisión aún más evidente de imágenes divinas, a excepción de Horus en el nombre real y el halcón en la paleta de Nármer y en una maza. La decoración de las paletas muestra un mundo emblemático en el que los animales encarnan a otros actores y sólo las figuras humanas son lo que se ve, pero en el papel de subordinados y de enemigos⁵⁰.

En un contraste muy marcado, a partir de fines de Naqada III y primeros reinados de la dinastía I, el soberano adquiere una presencia dominante en las paletas y etiquetas de marfil con representación de ceremonias oficiales. Es posible que existiesen antecedentes a estas primeras imágenes reales que conocemos, pues parece improbable que alcanzasen su grado de madurez de forma inmediata. La ausencia de dioses da a la comparecencia del rey mayor prominencia que la que pudiera sugerir una afirmación abstracta de la posición regia en el cosmos, ayudando a impulsar su status -sobre todo en la relación con los humanos- en un contexto en el que el monarca, en teoría, es también un subordinado.

En las paletas tempranas resulta difícil identificar ceremonias específicas. La guerra y la consiguiente victoria -lo contrario nunca se recoge- pueden ritualizarse, de forma que las escenas de lucha no sean, otra vez, más que analogías de la contención del desorden, afirmaciones atemporales de la conquista y no acontecimientos auténticos. La Paleta de Nármer puede narrar alguna rebelión del Bajo Egipto, pero esto es poco probable si recordamos que en época dinástica las revueltas internas nunca se representan ni mencionan en los textos. Resulta más plausible interpretarla como

⁵⁰ Baines, *Origins...*, 114, recuerda que en general a los dioses se los representa sólo en contextos reales y son infrecuentes antes de los relieves de los templos funerarios de fines de la dinastía II y del Reino Antiguo.



una forma de empleo del pasado para legitimizar el presente, una práctica en la que excedían los reyes posteriores, como ya se ha comentado *supra*, en VII.3.3. El recuerdo de antiguas luchas por el control del Delta se pone al servicio de la legitimación monárquica⁵¹. De forma similar, la maza de Nármer parece mostrar la presentación de cautivos y botín al rey, en el contexto de una ceremonia pública, tal vez un festival-*sed*. El conjunto probablemente se dirige a un edificio sagrado, que pudiera servir para sancionar el ritual y la conquista, al tiempo que recibe la riqueza adquirida. Los números con que se contabiliza el botín tienden a darle una realidad histórica, pero sus cifras son tan inverosímiles que no puede quedar duda de su carácter prospectivo⁵².

Si tenemos en cuenta el pequeño tamaño de estas obras y su carácter de ofrendas a tumbas o a templos -por tanto atesoradas en recintos donde nadie o muy pocas personas tendrían acceso-, si quienes las recibían o contemplaban eran altos oficiales y miembros de la elite, y en consecuencia, personas que formaban parte del grupo privilegiado y que no necesitaban ser convencidas de la legitimidad de la monarquía, surge la duda de cuál era la utilidad de plasmar aquí ese mensaje ideológico. La respuesta puede ser que estas representaciones tendrían su correlato en ceremonias públicas, en los eulogios y panegíricos verbales sobre el rey y en la arquitectura perdida de los palacios. De esta forma, se puede suponer que habría otros lugares en que imágenes como éstas pudieron ser contempladas e incluso que existiera otra iconografía, adaptada a contextos diferentes, que se ha perdido porque no se ha conservado su soporte específico⁵³.

⁵¹ Compárese con la *familia libia* en los relieves del Reino Antiguo, en los que se repiten los mismos nombres de los jefes libios y sus familiares durante varias generaciones: Sahure, Pepy I, Pepy II. Leclant, La "famille..."

⁵² Baines, *Origins...*, 116-119. Una defensa de la autenticidad de los números en el material protodinástico y por tanto de la validez como fuente histórica de paletas y mazas, en Williams/Logan, *The Metropolitan...*, 251.

⁵³ Baines, *Origins...*, 121.

VIII.2.2. El nombre de Horus

En cuanto a la identificación de los nombres reales más antiguos, el problema se puede centrar en la explicación de la imagen especial que revistieron. A partir de la propia dinastía 0, las referencias al monarca se diferenciaron de las del resto de los humanos encerrándolas en un rectángulo vertical; éste incluía en su interior una serie de líneas verticales paralelas en la mitad inferior y un espacio vacío en la superior, susceptible de recibir el nombre. El rectángulo representa la fachada del palacio⁵⁴ y es conocido en épocas posteriores como *srh*⁵⁵. Una figura de halcón lo domina desde la línea superior, consagrando la casa, o el linaje del rey que queda bajo su protección.

Los *serekhu* más antiguos conservados son de Naqada III. Kaiser y Dreyer diferencian tres fases o horizontes, los anteriores a Iri-hor -en los que no hay espacio para el nombre en la mitad superior, salvo en los ejemplares 6-8 de su catálogo, en los que aparece una pequeña línea horizontal que puede intentar leerse, tentativamente, como *Ni-Hr-*, los que van de Iri-hor a Nármer y los del reinado de Aha en adelante⁵⁶.

El origen geográfico del culto a Horus se nos escapa. El recurso al origen lingüístico del nombre no aporta soluciones, ya que en todo el Valle y el Delta debió de hablarse una lengua estrechamente emparentada desde tiempos remotos, pues los testimonios más antiguos la muestran siempre homogénea⁵⁷. La etimología del teónimo tampoco contribuye a solucionar el problema. La idea tradicional, aún con adeptos, es que deriva de la raíz *hr*, *estar lejos*, y significaría *Alejado*, *El que está lejos*⁵⁸, lo que resulta muy apropiado para una divinidad celeste. El sustento de esta

⁵⁴ No entro en detalle sobre el posible origen mesopotámico de alguno de los signos distintivos de la elite egipcia de este momento, como puede ser la arquitectura de adobe con exteriores formados por entrantes y salientes. No se trata de que desdeñe esa vía de investigación, muy fructífera, sino de que queda fuera de mi argumentación. Al respecto, véase, Pérez Largacha, *Relations...*

⁵⁵ El término sólo está atestiguado desde la dinastía XVIII. Bonnet, *RÄRG*, 316-317. El nombre ha podido identificarse en el pBerlin P 3049, en un himno a un dios, en el que el rey es calificado *m hq3 srh šnw*, como señor del *serekh* y del cartucho. Gracias a la expresión empleada en el papiro es posible deducir que el rey es señalado como el único que puede utilizar ambos sistemas de individualizar su nombre. Schäfer, *Der ägyptische...*, 167.

⁵⁶ Kaiser / Dreyer, *Umm...*, 263, fig. 14 y 266.

⁵⁷ Kemp, *El antiguo...*, 51.

⁵⁸ Schenkel, Horus, 14: *der Ferne*.



hipótesis es una serie de juegos de palabras entre el nombre del dios y el verbo *hr*. Pero más recientemente Gilula ha expresado sus críticas, basándose en la fecha tardía para esos juegos lingüísticos y la ausencia en ellos de la expresión *m rn.k pw n* que puede entenderse como la fórmula egipcia para introducir la razón por la que se usa un nombre o un epíteto⁵⁹. Él cree posible otra etimología. El teónimo Horus derivaría del adjetivo-*nisbé hr(y)*, *el que está sobre*, o *el que está por encima de*, basándose en uno de los *Textos de los sarcófagos* (= CT), el 148. Éste parece presentar la razón mitológica para ese origen, al tiempo que narra el momento en que, tras nacer, el dios recibió su nombre después de realizar su primer vuelo, en el que alcanzó el horizonte. Isis le llama entonces *bik s3.i hrw hms r.k m t3 pn n it.k wsir m rn.k pw n bik hr(y) znbw hwt imn-rn*, *Halcón, mi hijo Horus, asíéntate en esta tierra de tu padre Osiris en este nombre tuyo de Halcón que está sobre (o por encima de) las almenas de la mansión de Aquel cuyo nombre está oculto*⁶⁰. Tanto *hrw* como *bik hr(y) znbw* son expresiones que se usan independientemente de este texto, por lo que no pueden considerarse invenciones para un juego de palabras; su paronomasia no es casual, sino que hay una conexión etimológica real, conocida por los autores del texto, lo que permite a Gilula concluir que *Horus* es un apócope de *bik hr(y) znbw*⁶¹. En conclusión, si aceptásemos la primera hipótesis etimológica, el nombre sólo lo identifica como una divinidad que está en las alturas celestes. Una creencia con esas premisas debió de tener un uso muy difundido en las vivencias religiosas del Egipto predinástico, por lo que no aporta ningún argumento a la indagación. Si aceptamos la segunda hipótesis, resulta evidente la relación entre el teónimo y la imagen del halcón subido sobre el *serekh*⁶², por lo que buscando el origen de éste podemos estar muy cerca de haber conseguido el de aquél. La solución, por tanto, está en la identificación arqueológica e histórica de la aparición de los *serekhu*.

⁵⁹ Gilula, *An Egyptian...*, 259-260.

⁶⁰ CT II, 221c-e. Véase que Isis le denomina primero ave -pues ése es su aspecto-, después le da el nombre y por último lo explica.

⁶¹ Gilula, *An Egyptian...*, 261-262.

⁶² El nombre *Halcón que está sobre las almenas de la mansión de Aquel cuyo nombre está oculto* da la impresión de no ser más que una mera descripción verbal del *serekh*. Gilula, *An Egyptian...*, 263.

Tenemos posibilidades de relacionar el halcón representado en el *serekh* y Hieracópolis. La única variante geográfica frecuente del dios mencionada en los TP es precisamente el Horus de Nekhen -mientras no se atestiguan las más habituales de periodos posteriores como Horus el Behdetita o Horus de Mesen- lo que indica la importancia de esta acepción para la monarquía primitiva. Los hallazgos arqueológicos de esta ciudad y la continuidad del culto al dios en la región son argumentos adicionales para mantener que la raíz de esa forma de designar al rey está en Hieracópolis⁶³, a pesar de que la cronología sitúe los ejemplares más antiguos cuando ya está en funcionamiento la necrópolis real de Abidos. Se puede, por tanto, aceptar que el nombre de Horus testimonia la transferencia de la ideología hieracopolitana a este otro centro real.

Es lógico suponer que en un primer momento, difícil de documentar, el dios de la ciudad protegería simbólicamente a sus seguidores y consagraría sus opiniones. De ahí a que sancionara sólo las decisiones de quien dirige -con éxito- a la comunidad se da un paso fácil, y ésa sería la fase que atestiguan los primeros *serekhu*, pues en los más antiguos conocidos no aparece escrito ningún nombre, de forma que el líder es sólo un medio para que actúe el protector divino⁶⁴. El *serekh* se convierte en un símbolo de la realeza. El siguiente paso sería ya individualizar al jefe, considerando que sus resoluciones personales tenían la inspiración y el refrendo divinos, y eso se hace mediante un nombre que no es el suyo personal, recibido al nacer, sino uno que simboliza que él es la manifestación misma del dios sobre la tierra, y por tanto que lo diferencia ya por completo de sus súbditos. Ese antropónimo es el que aparece en el *serekh*, el nombre de coronación, que mantendrá su significado alegórico desde este momento y por el resto de la historia de Egipto. Pero no es una manifestación absoluta de la deidad, sino del aspecto divino preciso que está indicado en el nombre -por ejemplo, *ḥrw-ḥ*, *Horus Aha*, es el *Horus luchador*⁶⁵-. Convertirse en receptáculo de

⁶³ Kemp, *El antiguo...*, 49-56.

⁶⁴ Gilula ya planteaba que el *serekh*, antes de convertirse en uno de los cinco nombres reales, simbolizaría al rey de Egipto como Horus o a Horus como rey de Egipto. An Egyptian..., 265. Ambas opciones son válidas para la explicación que se recoge aquí.

⁶⁵ Por el contrario, Barta lee el *serekh* como el más antiguo título real, *ḥrw-ḥ* (o *bik-ḥ*) x, *el Horus o el halcón del palacio x*, es decir, una expresión impersonal para designar al rey. Citado por Gilula, An



esa potencia no transforma al soberano en dios. Éste no se agota en una única manifestación y Horus sigue existiendo fuera del rey, mientras que éste depende de aquél para su legitimación. Además, la fachada de palacio no representa a la persona individual, sino a la institución; la combinación de dios y monarca no establece que éste sea intrínsecamente una deidad, sino que en el ejercicio de su oficio real puede manifestar la divinidad⁶⁶.

En cuanto a las características concretas de Horus, que nos permitan reconocer por qué fue escogido como base ideológica de la realeza, qué aspectos suyos preexistentes se potenciaron, cuáles fueron añadidos como consecuencia de esa adopción, etc., chocamos con la inexistencia de fuentes -aparte de las que hacen alusión a reyes- que nos informen sobre él. Sus representaciones son escasas y de un significado que se presta a interpretaciones diversas.

Independientemente de la etimología del nombre, casi todos los autores están de acuerdo en que era, en origen, una divinidad celeste, pues así nos lo indican el animal que lo encarna, un ave de presa que vuela a gran altura. El peine ebúrneo de Abidos, del reinado de Uadyi, podría ser su representación más antigua, excluidos los *serekhu*. En la base hay un *serekh* sobre el que aparece el habitual halcón que protege la realeza y, por encima, dos alas extendidas como si fueran el cielo, sobre las que navega una barca en la que se encuentra una segunda ave. En la interpretación tradicional, expuesta por Gardiner, el que domina la fachada de palacio es Horus y el de la barca es el dios solar. Este segundo sería, así, una fusión de Re, de Horus y del rey vivo, cuyo nombre llenaría el universo y cuya protección se extendería a la vez por el norte y por el sur, de la misma forma que el halcón solar extiende la luz por todo el país. Las alas, que son las del ave de la barca, no simbolizarían el cielo sino las dos mitades de Egipto y podrían ser consideradas el prototipo del disco alado, Behdety. La explicación resulta excesiva, pero el carácter celeste y solar del halcón ha sido en

Egyptian..., 265, quien se opone a esta interpretación, entendiendo que no puede contener un título del rey, pues siendo un símbolo de la realeza seguramente debía de ser leído como tal.

⁶⁶ Baines, Origins..., 123.

general aceptado⁶⁷, aunque no tanto su asimilación a Re, cuyos testimonios más antiguos, en la dinastía II, se han puesto en duda recientemente (*cf. infra*, VIII.4.4).

La identificación del rey con Horus se debería al origen hieracopolitano de la línea real que impuso su poder sobre el resto del valle bajo del Nilo. Esta idea no choca con el uso posterior que se hizo del dominio del dios sobre el firmamento para simbolizar el del rey sobre el país. Además, la propia evolución de la monarquía egipcia iría transformando a la divinidad que la legitimaba.

Sólo algunos pocos autores son contrarios a ese carácter celeste originario del dios. Para Anthes, Horus rey de Egipto y Horus señor del cielo eran dos conceptos diferentes que las fuentes citan en contextos separados -no admite la identidad de Horus en los dos halcones del peine de Dyet⁶⁸-, lo que no permite conclusión alguna respecto a quién, entonces, está representado sobre las alas. Él parte de la base de que el único concepto cósmico que pudo existir en el predinástico fue el del cielo como vaca, aparte de posibles cultos abstractos al cielo, al sol, o a la tierra como receptáculo de la fertilidad. Entre las divinidades cósmicas no se incluía a Horus⁶⁹. Sólo en un momento posterior, el rey, el Horus terrestre, se identificaría con un ser celeste para poder crear una concepción universalista del poder, pues el dios reinaría sobre todas las demás deidades celestes y por ende, sobre toda la tierra, donde de manera efectiva el poder lo asumiría el monarca. Naturalmente, él lo hace desde la perspectiva de que éste es un dios -el artículo es de 1959-, pero no uno cualquiera, sino el dios universal, pues en el proceso de creación intelectual de esa nueva divinidad, ésta es identificada en los textos con determinados asterismos. Anthes concluye que Horus estaría representado

⁶⁷ Así, Quirke da una interpretación de la composición por la que el rey desempeña un papel en la tierra bajo las alas protectoras del halcón celeste en el cielo. La barca representa movimiento a larga distancia, pues es el único medio de transporte en un país donde no había ni puentes ni caminos importantes y el Nilo era la única vía de comunicación; aunque el halcón en la nave celeste no tiene nombre, él asume que designa al dios solar, pues el astro es el principal cuerpo que se desplaza hasta la máxima lejanía por el cielo. Quirke, *Ancient...*, 22.

⁶⁸ Anthes, *Egyptian...*, 171 y 189.

⁶⁹ Anthes, *Egyptian...*, 179. Su argumento de la inexistencia de figuras de halcón o claramente de Horus anteriores a la dinastía I no era correcto entonces, pues sí se habían descubierto, como la figurilla tallada en hueso de halcón del asentamiento de Naqada -fines de Naqada II-, o la cucharilla de la tumba 244 de Ballas -Naqada III-, *cf. Adams, Predynastic...*, 52, fig 33 y 62, fig 43, y se ha visto ya completamente inutilizado por los descubrimientos arqueológicos recientes, por ejemplo, los *serekhu* que ya se han analizado.



por el que dominase el cielo en cada momento, el Sol de día y la estrella más brillante o la Luna por la noche⁷⁰. Su argumento definitivo para defender el carácter de especulación teológica reciente del Horus real es que nunca fue considerado un dios creador, que sí lo era el Sol, y por tanto la identificación de ambas divinidades se produjo cuando ya había surgido el culto al astro y el nuevo dios no recubrió el aspecto solar⁷¹. Pero en esto se opone a toda la información de que disponemos sobre el periodo. La relación del rey con Horus es muy anterior a las primeras manifestaciones de la asunción del culto heliopolitano por la realeza, como se verá más adelante (*cf. infra*, VIII.4.4). Esta relación es la que hace que Horus añada a sus muchos aspectos también el solar, de forma que en los TP encontramos ya a Horus en manifestaciones relacionadas con el Sol matutino, y en especial en el frecuente epíteto *hrw-3hty*, *Horus del Horizonte*⁷².

Tobin es reticente a aceptar la existencia de algún tipo de divinidad *cósmica* en estas primeras etapas de desarrollo, ni siquiera las que admite Anthes, pues él cree que no hay pruebas convincentes. Se niega también a admitir que Horus fuera originariamente una divinidad celeste y, siguiendo a Anthes, cree que se ha derivado del propio monarca terrestre. La creación de Horus como divinidad real, es decir, la divinización de la persona del rey, significó la creación de una realeza que tenía autoridad por sí misma y no estaba subordinada a una tradición religiosa basada en el mundo de la naturaleza. En el símbolo horita, él ve el inicio de un *mito político* opuesto al mito naturalista expresado en el anterior simbolismo de la diosa bovina⁷³.

Con ambas opiniones sólo estoy de acuerdo, y plenamente, en el carácter de invención que tiene la tradición cultural egipcia y, en especial, todo lo relacionado con la base ideológica de la monarquía. Pero esa invención se basaba en elementos ya

⁷⁰ Este argumento es difícil de defender, pues todas las referencias al Sol y a la Luna como sus ojos son de textos muy tardíos, y retrotraerlos hasta época predinástica es muy arriesgado metodológicamente. Parece más coherente hacer de estos aspectos una evolución posterior de su figura, cuando ya se ha producido la asimilación con la teología solar.

⁷¹ Anthes, *Egyptian...*, 186-187.

⁷² "The reed-floats of the sky are set in place for Re / That Re may cross on them to the horizon, to Harakhti. / The reed-floats of the sky are set in place for me / That I may cross on them to the horizon, to Harakhti. / The reed-floats of the sky are set in place for Harakhti / That Harakhti may cross on them to the horizon, to Re" (358a-f).

⁷³ Tobin, *Myth...*, 621.

existentes de los que parte su desarrollo y que hacían más fácil su aceptación por la sociedad⁷⁴. Cuando surge el *serekh*, el halcón es ya una divinidad o al menos el símbolo de una fuerza superior, posiblemente de una de los centros protourbanos, como ya se ha visto, y por esa razón es elegido como protector de la jefatura o protorealeza de ese núcleo. Y cuando el halcón se empieza a utilizar con ese fin ¿cuál era su esfera de acción anterior, pues alguna había de tener? Casi lo único que podemos decir es que sería una potencia celeste, pues no parece lógico que una de las aves que domina el cielo representase a una fuerza ligada a la tierra, sin que podamos llegar más lejos en la indagación de sus aspectos característicos.

VIII.2.3. El concepto *K3-mwt.f*

Mientras que el *serekh* testimonia una relación segura entre el rey y Horus, algunas referencias de época posterior, y en especial el calificativo de Toro Potente y el concepto del *Kamutef*, se han relacionado con la presencia simbólica de un toro en algunos contextos protodinásticos que podrían ponerse en relación con el primitivo rey egipcio.

Dos paletas de fines de Naqada III⁷⁵ muestran un toro victorioso que manifiesta el poder invencible del rey. En la paleta de Nármer, en el vértice inferior de su anverso, se muestra al animal, con grandes ojos abiertos, pisando a un enemigo humano al tiempo que destruye los muros de una ciudad. De la paleta de El Louvre, conocida también como *paleta del toro*, se conserva sólo un fragmento; la composición está dominada por la bestia en la parte superior, cuyo modelado da forma al contorno superior de la pieza; el animal, de musculatura muy marcada en las piernas, embiste con la testuz baja al enemigo humano que cae al suelo en toda su altura; la indumentaria de éste coincide con la que en época histórica caracteriza a los *ṯḥnw* líbicos. En el reverso, bajo la escena de lucha, aparecen cinco estandartes cuyos

⁷⁴ Los argumentos de Tobin se ven además debilitados por su imagen tradicional de la unificación y su desconocimiento de la dinastía 0. Myth..., 614-615.

⁷⁵ La de Nármer se fecha por sí misma, la de El Louvre, por analogía con ésta, puede datarse a fines de Naqada III o comienzos de la dinastía I. Davis, *The Canonical...*, 78.



emblemas -perro, repetido dos veces, ibis, halcón y símbolo de Min- son los que se conocen como *šmsw ḥrw*, *seguidores de Horus*, lo que viene a confirmar la identificación del astado con el soberano; el extremo contrario de cada percha está rematado por una mano que sujeta una cuerda de la que iría atado algún prisionero. La simbología de estas representaciones ya ha quedado explicada con anterioridad; a través de su victoria sobre los enemigos, el rey rechaza el caos que amenaza al país, en otras ocasiones bajo la forma de un león y en éstas de un bóvido.

Con el reconocimiento del rey bajo la figura del morlaco victorioso, podemos rastrear algunas otras imágenes de este animal que pudieran estar identificando al monarca. La paleta de los cazadores, del Museo Británico -Naqada IIIa⁷⁶-, presenta una curiosa figura formada mediante dos prótomos de toro contrapuestos unidos por el cuerpo, casi un ser aberrante con dos cabezas, dos cuellos y cuatro patas delanteras pero sin mitad posterior. Baines lo ha identificado como la representación del rey o de la realeza en la escena de caza⁷⁷.

A finales de la dinastía 0, junto a las tumbas 1 y 2 de Hieracómpolis -la primera una construcción muy compleja que presenta similitudes con las de Abidos⁷⁸ y la segunda formada por tres cámaras excavadas en la roca- han aparecido varios grabados rupestres. El más significativo para la identificación del rey como toro es uno en el que se representa al astado por encima de una embarcación semejante a otras representadas en Naqada III. Sobre ella, hay un edículo que no puede considerarse una cabina sino un sarcófago con la tapa levantada, similar al de las imágenes funerarias de época histórica. Si el animal y la barca son contemporáneos, podríamos estar ante la representación de un funeral real.

Si siempre llamó la atención que los egipcios considerasen que la divinidad podía manifestarse en los animales, desde Frankfort no queda duda de que el ganado domesticado, en especial el bovino, es una de las encarnaciones principales de las misteriosas fuerzas de la vida que el hombre califica como *divinas*. La aparición diaria

⁷⁶ Davis, *The Canonical...*, 146-147.

⁷⁷ Baines, *Origins...*, 112.

⁷⁸ Hoffman/Lupton/Adams, *Excavations...*, 60, la atribuyen a Escorpión. Pero éste ha de ser Escorpión II, cuya tumba no ha sido localizada por Kaiser en Abidos.

del sol, símbolo de la creación y de la resurrección, es un fenómeno natural que expresa la procreación; el ganado es otra manifestación de la fuerza generadora, de modo que el concepto de la continua recreación solar puede expresarse a través de la imagen del toro o de la vaca. Los egipcios insistían así en que, donde hay nacimiento, tiene que haber previamente concepción y el dios -o el rey-, para renacer, tiene que engendrarse previamente en una diosa madre. Con frecuencia, los textos recogen la expresión *pilar de...*, intercambiándola con la de *toro de...* Se trata de un simbolismo fálico un tanto ingenuo, pero muy claro. El receptor de estos apelativos -un dios o un rey- es un jefe y es un macho dominante, una encarnación de la fertilidad viril⁷⁹.

Tenemos entonces, dos significados seguros del rey cuando es representado como toro. Por una parte, el animal victorioso que rechaza los peligros exteriores y con su fuerza mantiene el orden interior. Por otra, ese mantenimiento del equilibrio supone estar creándolo continuamente, por lo que la potencia generadora del toro tiene también implicaciones cosmológicas. Así se manifiesta en el concepto que los egipcios personificaron en un calificativo divino, *k3-mwt.f*.

K3-mwt.f significa *Toro de su madre*. En su comprensión hay que tener en cuenta la relación etimológica entre *k3*, el poder regenerativo de todos los seres vivos⁸⁰, y *k3*, *toro*, términos ambos de evidentes connotaciones reproductoras⁸¹. Kamutef era uno de esos conceptos míticos egipcios expresados mediante una imagen: la de un dios que se une a una diosa -en especial la esposa real en ese papel- y que, misteriosamente, se engendra en ella a sí mismo y renace como su propio hijo. El *toro de su madre* es por tanto la expresión teológica de la inmortalidad, de la posibilidad del renacimiento continuo, es la personificación del *k3* por antonomasia. Cuando se aplica a los reyes, se alude al espíritu generador que une su larga serie, unos con otros⁸²; se trata de la expresión de uno de los dogmas fundamentales del estado, la renovación divina de la realeza incorporada en la forma cambiante de las dinastías humanas⁸³.

⁷⁹ Frankfort, *Reyes...*, 190-192.

⁸⁰ Frankfort, *Reyes...*, 85-102.

⁸¹ Bell, *Luxor...*, 259.

⁸² Jacobsohn, *Kamutef*, 309.

⁸³ Jacobsohn, *Kamutef*, 308.



Este calificativo se utiliza durante el Reino Nuevo y se aplica a Min y Amon. En esas circunstancias, su imagen se muestra siempre itifálica⁸⁴. También en el Reino Nuevo se utiliza con frecuencia el calificativo de Toro Potente en la titulación real. Es evidente que no se trata de una casualidad, sino que ambos están relacionados.

El agrupamiento de las divinidades titulares de cada templo en familias compuestas por padre, madre e hijo puede estar ligado a esta concepción de la renovación eterna de la divinidad⁸⁵. Resulta problemático reconocer hasta qué punto tríadas y Kamutef están directamente relacionadas o si ambas responden, sin conexión directa, a la formulación de expresiones diversas para representar la imagen de la fertilidad.

Para época predinástica, Baumgartel ha sugerido que la diosa de la fertilidad de Naqada II tenía asociado un joven dios que sería al mismo tiempo su hijo y su amante, de forma similar a Kamutef. Ella lo identifica en algunas figuras masculinas adornadas con ramitas o plumas en el pelo representados en escenas de danza en las que él es el único varón entre las mujeres⁸⁶. No lo reconoce por tanto en la figura de un toro, sino en la de un bailarín humano. Éste podría ser un sacerdote en el papel del dios, lo que es frecuente en época histórica. En primer lugar, hay que plantearse cuál es el significado de las abundantes figurillas femeninas y masculinas y si efectivamente hubo alguna vez una diosa de la fertilidad en el Calcolítico egipcio⁸⁷. Por otra parte, como ya se ha dicho, el término sólo aparece en el Reino Nuevo, lo que supone retrasar el concepto de *K3-mwt.f*, sin nombre, unos dos milenios. En mi opinión, no hay una documentación ni una justificación teórica que permitan hacerlo.

Tobin sugiere que la hipotética identificación del rey con esa divinidad tendría un fundamento natural, de culto a la fertilidad, más que político, por lo que de aceptarse no podría hacerse más que para la etapa más temprana del desarrollo de la teología real y sería después abandonado. Llega incluso a especular con una hipotética

⁸⁴ Jacobsohn, Kamutef, 308.

⁸⁵ Frankfort, *Reyes...*, 201.

⁸⁶ Baumgartel, *Predynastic...*, 493.

⁸⁷ Véase una opinión negativa en Adams, *Predynastic...*, 45 y 57.

tríada formada por *sm3 wr*, el Gran Toro Bravo, *sm3t wrt*, la Gran Vaca Brava y *k3-mwt.f*, que para él sería un precedente explícito a la posterior de Osiris, Isis y Horus⁸⁸. Si su prevención me parece acertada, no me parece así su respuesta creando una hipotética tríada hieracompolitana de la que dos componentes, el Gran Toro Bravo y la Gran Vaca Brava sólo están atestiguados por ese nombre en los TP y el hijo en el Reino Nuevo. Y, sin embargo, su hipótesis solucionaba el problema de cómo interpretar las dos primeras divinidades y en especial las referencias en los TP a la unión del rey con su madre: “I have joined my mother, the Great Wild Cow” (388c; *cf. infra*, VIII.4.3).

En consecuencia, varios testimonios permiten identificar al rey bajo la imagen de un toro. Sin embargo, hay menos posibilidades para reconocer si en ella hay implícita alguna figura divina y menos si ésta es un dios *Kamutef* o este término debe considerarse, ya desde entonces, la expresión de un concepto teológico, aplicable a dioses y, en especial, a reyes. Para el predinástico la información, aún más escasa, no permite ninguna decisión.

VIII.2.4. La concepción dual del reino

Con los inicios de la escritura y el desarrollo de una iconografía apropiada para expresar la ideología del estado y la realeza, las bases teóricas empezaron a evolucionar rápidamente. A caballo entre la dinastía 0 y la I, la documentación arqueológica nos permite asistir a la extensión de esa concepción dual del entorno a la imagen misma del rey y del reino. La dualidad es la expresión de una organización del medio y de la sociedad basada en pares contrapuestos. Asselberghs considera que se iniciaría desde el momento en que se establecieron los conceptos este y oeste y margen derecho e izquierdo del Nilo y sólo mucho más tarde se extendió a la antítesis norte y sur, Bajo y Alto Egipto⁸⁹; ésta podemos ahora fecharla en la consolidación de la expansión meridional en el Delta. Si bien los prototipos fueron algo anteriores, sólo

⁸⁸ Tobin, *Myth...*, 619.

⁸⁹ Asselberghs, *Chaos...*, 270-271.



desde ese momento el desarrollo del estado permite atisbarlo en el idioma entremezclado de imágenes esculpidas y signos protojeroglíficos.

La dualidad se manifiesta, por una parte, en los emblemas que marcan el status real, como las coronas, el trono o los títulos que componen el protocolo oficial del rey; y por otra, en el reino, como el nombre mismo, *t3wy*, el Doble País⁹⁰, o los símbolos que lo representan, las dos capillas o las dos diosas y los espíritus ancestrales que protegen al monarca y al estado. Éste, así concebido, se presentaba como el traslado a la sociedad humana de un orden divino y no como el producto de una antigua división predinástica del poder⁹¹, que hoy sabemos que nunca existió⁹².

Antes de entrar a describir estos pares de símbolos, es necesario hacer una explicación de tipo metodológico: los ejemplos con que se atestigua la aparición paulatina de los elementos que componen ese teórico reparto dual del reino son los más antiguos que se hayan documentado en excavaciones arqueológicas o en almacenes de museos. Esto no implica que tengamos la suerte de haber encontrado el primer documento de ese tipo que produjera la corte egipcia, de forma que, una vez atestiguado, podríamos retrasar su creación algunas generaciones -no se sabe precisar cuántas-, teniendo en cuenta la escasez de documentos para este periodo.

Los precedentes teóricos de esa dualidad se encuentran en las paletas de cosmético. Los pares de animales aparecen en un equilibrio armónico, con independencia de la fiereza de la bestia representada. El tema expresa simbólicamente, y con gran impacto visual, la existencia de un marco armonioso y definitivo que se alcanza por medio de la reconciliación de opuestos. Las parejas están siempre formadas por seres idénticos: dos perros, dos jirafas, dos cuadrúpedos de cuello serpentiforme. Carecen de señales que los diferencien y que sugieran un deseo de identificar, de una manera peculiar, cada uno con una mitad del país o con los dioses

⁹⁰ El término está atestiguado sólo desde los TP, Wb. V, 217, 1.

⁹¹ Léase la sistematización clásica de Frankfort, *Reyes...*, 43-45, a la que no ha salido una arruga después de cincuenta años de estudios de la realeza y de excavaciones arqueológicas decisivas.

⁹² Conviene recordar aquí que en la lengua egipcia el número en los sustantivos podía expresarse en singular, dual o plural. El segundo no se empleaba, salvo raras excepciones, más que en palabras que designaban elementos de la realidad agrupados, de forma natural, en pareja, como los nombres de las partes del cuerpo. El que esas representaciones simbólicas del reino se concibieran en pares indica hasta qué punto la mentalidad egipcia los concebía como algo intrínsecamente natural.

Horus y Seth. La concordia política estaría implícita en el significado, pero sólo como un aspecto del ideal de armonía general del universo en que deseaban y creían vivir los egipcios.

La aparición de los elementos que manifiestan la dualidad en la iconografía real se documenta desde antes de la formación del estado. Los ejemplos más antiguos de uno sólo de los componentes de los pares de símbolos que identificamos como del Alto o del Bajo Egipto son, para la corona roja, un fragmento de cerámica conservada en el Ashmolean Museum de Oxford, de Naqada I⁹³; para la corona blanca, la tumba 100 de Hieracópolis, de Naqada IIc, o, más claramente, el incensario de Qustul, de Naqada IIIa⁹⁴; para la capilla del Bajo Egipto, la paleta de los cazadores, de Naqada IIIa⁹⁵, y para la capilla del Alto Egipto, los sellos de comienzos de la dinastía I⁹⁶.

Durante Naqada IIIa se fecha el primer documento en que hay dos elementos asociados en un mismo contexto, aunque corresponden a pares diferentes. Se trata del mango de cuchillo del Metropolitan Museum, en el que se representa a un personaje con la corona blanca del Alto Egipto frente al santuario del Bajo Egipto (figura 34)⁹⁷.

⁹³ Cf. Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 97-98, con toda la abundante bibliografía que se ha producido sobre este documento.

⁹⁴ Williams, *Decorated...*, 1-7.

⁹⁵ Davis, *Canonical...*, 146-147.

⁹⁶ Vandier, *Manuel...*, II, 557-559, sólo menciona que aparece en los sellos tinitas. Friedman señala también de manera genérica que las primeras representaciones datan de los reinados de Narmer y Aha, pero sólo incluye la imagen de un sello de este último, *The Ceremonial...*, 33 y fig. 13a. No obstante, ella propone interpretar la construcción principal de la localidad 29A de Hieracópolis -la estructura III- como el *pr-wr* mismo, el prototipo de todas estos símbolos. Sólo se ha excavado la enorme fachada de más de 13 m. Estaba compuesta por cuatro postes extremadamente altos, si se juzga por la anchura y profundidad de los pozos en que se introdujeron -1,50 m de diámetro y 1,60-1,70 m de profundidad-, realizados en madera de cedro, pues hay algunos restos. El interior estaba dividido en tres espacios longitudinales que partían de este frente. En los laterales del complejo, se ha encontrado cerámica de Naqada IIc, procedente de las actividades culturales en el patio. Si se acepta la interpretación de Friedman y su comparación con la Casa del sur del complejo piramidal de Dyeser, éste sería el testimonio más antiguo del *pr-wr* del Alto Egipto. Friedman, *The Ceremonial...*, 23-24 para la descripción, 33-34 para la interpretación. Las excavaciones de Hieracópolis, en especial en las localidades 29 y 29A, han mostrado que el empleo de madera, cañas y adobe no responde a tradiciones arquitectónicas separadas e independientes, como se había argumentado con frecuencia, pues se usan en los mismos edificios. Adams, *Ancient...*, 58. En consecuencia, ni responden a una diferenciación geográfica en Alto y Bajo Egipto, ni a dos corrientes, la tradicional y la innovadora cortesana, como ha propuesto Kemp.

⁹⁷ Williams/Logan, *The Metropolitan...*, 273.

El uso en paralelo de las parejas de símbolos es posterior. Un precedente emparentado es el de los *serekhu* con dos halcones, que aparecen en el horizonte A de Kaiser/Dreyer -Naqada IIIb⁹⁸ -; para Kaiser se trata de testimonios de la aparición de esa ideología del reino compuesto por dos mitades, que están ya unificadas⁹⁹; teniendo en cuenta que él fecha el inicio de la expansión hacia el Delta en Naqada IIId1 (ca 3300-3250) y que el horizonte A es al menos un siglo más tardío, hay tiempo suficiente para que los guerzeenses tomen conciencia de la nueva situación política con su implantación geográfica y de que creen las bases conceptuales sobre las que se basa la ideología real. A estas generaciones podemos atribuirles el proceso que Frankfort definió como *sublimación de la soberanía* (mediante) *una forma que armonizaba tan perfectamente con la mentalidad egipcia como para parecer a la vez sublime y perenne, (...) la monarquía dual, la soberanía del Alto Egipto y del Bajo Egipto, unidas en la persona única del gobernante*, aunque él lo identificase, en una fecha tardía, con el reinado de Menes¹⁰⁰, en función a la documentación arqueológica de la que disponía. El primer par de elementos representado sobre el mismo objeto, conocido hoy, es el de las dos coronas en sendas caras de la paleta de Nármer, y, por tanto, a fines de la dinastía 0, en Naqada IIIc.

No cabe dudar del origen meridional de esta concepción dual de la totalidad. Su dimensión política evidente hace de ella uno de los instrumentos más refinados que ideó la nueva elite para legitimar su posición social. Esto no quiere decir que algunos de sus elementos no existieran con anterioridad y que fueran adoptados para conectar al grupo privilegiado con el pasado de la comunidad. Tampoco significa que el Bajo Egipto hubiera sido una región ideológicamente inerte. Su cultura material parece menos compleja que la del sur -tal vez porque la conocemos peor-, pero esto no significa que no se hubiera producido un cierto grado de centralización política y de desigualdad social y que no se hubiera elaborado un conjunto de mitos y tradiciones

⁹⁸ Kaiser, Zur Entstehung..., 289.

⁹⁹ Kaiser, Zur Entstehung..., 291.

¹⁰⁰ Entre los términos para designar al país se encuentran *las Dos Tierras, las porciones de Horus y las porciones de Seth*, o *las Dos Orillas (del Nilo)*; este último demuestra claramente el carácter geográfico y simbólico de las denominaciones y la inexistencia de un significado histórico o militar Frankfort, *Reyes...*, 43.

sociales y culturales ligado a unas reivindicaciones territoriales. Por ahora, es difícil de determinar si alguno de sus caracteres fue adoptado en la construcción simbólica del pensamiento del Alto Egipto. Frente a la opinión de la historiografía antigua, la mayoría de los elementos septentrionales de los pares contrapuestos está resultando tener un origen meridional, o al menos es en el Alto Egipto donde se ha documentado su aparición más antigua. Pero esto no puede significar que el pasado predinástico del Delta no tuviera alguna participación en la civilización egipcia de época posterior. En qué medida contribuyó es algo que sólo podremos definir cuando la arqueología prehistórica de esta región se haya acercado, en volumen de material¹⁰¹, a la del sur.

Recientemente, y siguiendo las hipótesis ya expresadas por Anthes a finales de los cincuenta, Tobin ha puesto en duda la conexión entre las creencias predinásticas y el culto estatal del Reino Antiguo, argumentando que las primeras, en esencia locales, tenían poco que ofrecer para la estabilidad gubernativa de un estado territorial amplio como el formado en Naqada III¹⁰². La realeza, en efecto, crea una legitimación *artificial* que supone una creación nueva y no sólo en aspectos religiosos. Si se comparan los estandartes predinásticos de la cerámica de Naqada II con los signos jeroglíficos con que se escribe el nombre de los nomos, se puede comprobar que no hay relación entre ellos. De la misma forma que las estructuras preestatales nacidas espontáneamente no encontraron reflejo en el sistema político de la cultura palacial posterior, pero éste nació y evolucionó a partir de ellas, la concepción ideológica de la realeza surge de una simbología precedente de la que transforma algunos aspectos y mantiene otros, si así le conviene. La importancia de esta conceptualización dual del universo puesta al servicio del estado consiste precisamente en permitirnos comprender cómo se produjo el tránsito; si bien es cierto que la teología de la realeza que se creó a partir de la dinastía 0 tiene un interés básicamente práctico, de estabilidad gubernativa, también lo es que se apoya directamente en las tradiciones anteriores y las transforma

¹⁰¹ Especifico que se trata de volumen de material, pues en cuestión de técnica de trabajo de campo, la arqueología del Delta está mostrándose mucho más precisa que la que se realiza en el Alto Egipto, salvo casos muy puntuales. Pérez Largacha, *La arqueología...*

¹⁰² Tobin, *Myth...*, 617.

en una visión mucho más amplia de la realidad en la que sociedad, estado y rey son elementos imprescindibles e inseparables.

VIII.3. Dinastías I y II

VIII.3.1. Los nuevos nombres reales

El primer rey de la dinastía I, Aha¹⁰³, presenta ya asociadas en una etiqueta de marfil a las dos diosas tutelares de la realeza egipcia, Nekhbet y Uadjet. Ambas tuvieron un papel destacado en su legitimación, pues, como símbolos de la unidad/dualidad geográfica del país, se convirtieron en el segundo elemento de la titulación real. Desde la dinastía I los reyes llevan dos nombres, el de Horus que ya hemos visto, y el *nebty*, el de *Las Dos Señoras*. En los ejemplos más antiguos parece que éste pudo ser el auténtico del rey, pero pronto se convirtió -como el primero- en un epíteto que proclamaba el aspecto de la personalidad de las diosas que se expresaba en el monarca. De alguna manera, la ideología real solucionó el problema de que un solo hombre fuera a la vez una manifestación de Horus y de las dos diosas¹⁰⁴.

A través del rey, ambas protegen también al conjunto del país, pues la primera es diosa de Nekheb (el-Kab, en la orilla opuesta a Nekhen), en el Alto Egipto, y la segunda de Buto, en el extremo septentrional del Delta. Su elección, por tanto, no se debe al azar, sino que fueron escogidas para simbolizar las dos mitades geográficas del país. La importancia histórica de la región hieracopolitana ya se ha explicado y en cuanto a Buto, aunque la antigua tesis sobre el reino predinástico del norte ya no se sostenga, la ciudad debió de mantener cierto prestigio político, pues de lo contrario no

¹⁰³ Sobre la identificación de Menes, véase Kemp, *El antiguo...*, 60, o Spencer, *Early...*, 63-64, que postulan por Narmer o Aha, al tiempo que señalan cómo éste es un problema de escasa relevancia histórica; y Baines, *Origins...*, 125, quien es partidario de Aha. La piedra de Palermo incluye una serie de reyes previos a este rey que indican que los egipcios tenían constancia de la existencia de monarcas anteriores a la dinastía I.

¹⁰⁴ El choque de identidad sexual es tal vez la menor de las dificultades, pues en épocas posteriores los reyes adoptan con frecuencia un aspecto doble que los permita asumir la androginia del dios creador, como se verá más adelante (*cf. infra*, VIII.4.5).

se explica por qué fue elegida como sede para la diosa que simbolizara la mitad septentrional del nuevo estado.

Nekhet se manifiesta en una buitre. Su representación más antigua conocida es una etiqueta del reinado de Nármer, en que aparece volando sobre la figura del rey, que queda así amparada por la divinidad. Sus títulos la señalan como la protectora de los signos de identidad teológica del Alto Egipto:

“I know my mother, I have not forgotten my mother the White Crown, splendid and stout, dwelling in Nekheb, Lady of *Pr-wr*”. (910a-b)

Ella es la diosa de Nekheb (*hrt-ib nhb*), y como tal la corona del sur está bajo su advocación, la encarna en cierta manera. No debe por eso extrañar que en algunos textos se hable de ella como la Blanca de Nekhen, la ciudad gemela en la orilla oriental del río, lo que la convierte en diosa por antonomasia de la mitad meridional del país, y que en ocasiones se la represente como una buitre blanca. El texto citado la califica como *nbt pr-wr*, *Señora de la capilla meridional*, y en otros aparece como *nbt ntri šm3*, *Señora del santuario del sur*.

La identificación de Uadyet presenta más dificultades. Se trata de una diosa cobra, en origen posiblemente una divinidad del suelo y de las aguas. El problema radica en decidir si las representaciones arcaicas de serpientes hacen referencia a una deidad y, si es así, si se trata de ella o de otra diosa ctónica.

Las más antiguas imágenes egipcias de una cobra se fecharían en Naqada I, pero no son muy concluyentes, pues se trata en ambos casos de una línea quebrada junto a un elefante¹⁰⁵. Ningún testimonio la representa durante Naqada II, pues el único ejemplar que ha encontrado Johnson para este periodo, una cerámica de Qustul, ha de llevarse a la siguiente fase, como la necrópolis donde apareció¹⁰⁶. A partir de Naqada III se repite la imagen del paquidermo con una o dos serpientes, esta vez ya muy claras, y de hecho esta asociación es la que permite identificar y aceptar las más esquemáticas de Naqada I. Para Pérez Largacha lo interesante es que la serpiente aparezca en asociación con un elefante, lo que no es un motivo egipcio sino

¹⁰⁵ Johnson, *The Cobra...*, 190.

¹⁰⁶ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 131, n. 128.



mesopotámico; en consecuencia, su penetración en Egipto no pudo suceder antes de Naqada IIb, como muy pronto, y está mostrando que la incipiente elite egipcia, que requiere unos motivos y símbolos de los que carece, los toma prestados del ámbito próximo oriental¹⁰⁷. Esto podría explicar también la asociación de Uadyet con Buto, al ser ésta la ciudad por la que pudieron llegar las influencias de Uruk, aunque retira del catálogo de la diosa cobra todas las representaciones anteriores, las de Naqada I.

La imagen más antigua de una cobra que representa sin duda a Uadyet es la etiqueta de marfil ya mencionada, encontrada en la tumba de la reina Neithhotep -posiblemente la madre del Aha-, en Naqada, en la que la serpiente sobre un cesto aparece asociada a un(a) buitre sobre un segundo, lo que hace del ave la representación de Nekhbet. Se trata, por tanto, de la aparición en la escritura del nombre *nebty* del rey.

Los escasos párrafos de los TP que las mencionan establecen una relación singular entre las dos diosas y las dos ciudades dobles gemelas, Dep-Pe y Nekheb-Nekhen. Resulta significativa su escasa presencia en los textos, a pesar de su importancia como diosas tutelares del rey, en cuanto dueño de las dos mitades del país, es decir, en cuanto monarca terrenal:

Dep y Nekheb son, en la literatura religiosa egipcia, las sedes respectivas de Uadyet y Nekhbet:

Dep se menciona así explícitamente en los TP (1671a, o más extensamente todo el Bajo Egipto, 1875a-c). Los títulos hacen de la diosa cobra la *Señora de las dos capillas*, pero también la identifican como la protectora de las señas de identidad del Delta: *nbt pr-nzr*, Señora de la Capilla del Bajo Egipto, y *nbt pr-nw*, Señora del Santuario del Norte, además de proteger la corona roja.

Nekheb era la residencia de Nekhbet, pero los TP no lo recogen así de forma explícita, mientras que sí mencionan, relacionadas con ella, a otras diosas -la Gran Vaca Brava (729a, 2003a) y una diosa serpiente (900b) que en otros himnos es calificada como serpiente-*ḥwrt* con alas (2204a)¹⁰⁸-, además de aludirse con claridad a la corona blanca.

¹⁰⁷ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 131.

¹⁰⁸ El Spr. 508 se refiere a *ḥrt-ib nḥb*, la que reside en Nekheb (lit.: está en el corazón de Nekheb, 1107a y 1111b), pero nada especifica tampoco que se esté refiriendo a Nekhbet, y más teniendo en cuenta las otras apariciones en los TP. Por el contrario, la única vez que se cita a esta diosa se la hace

Pe y Nekhen, en los textos posteriores, son calificadas como sede de los antepasados reales; en los TP,

Pe está relacionado con una diosa *-nbt P* (309a, 313a) mencionada como la Grande - calificada con un determinativo de cobra- (697b), lo que es coherente con su calidad de residencia de Uadyet;

Nekhen, sin embargo, no es citado como ciudad de ninguna diosa, lo que tampoco debe sorprendernos; el peso de su dios tradicional es demasiado fuerte para que éste sea desplazado, por lo que sólo se recoge su relación con Horus de Nekhen (295a-296a, 1293d, 2011d), también calificado en ocasiones como el toro de Nekhen (276a).

Algo después del nombre de las Dos Señoras, a mediados de la dinastía I, hace su aparición un tercer componente de la titulación real, el que traducimos como *Rey del Alto y del Bajo Egipto: nsw-bity*. En su origen es probable que fusionase dos términos que designaban al rey y a alguno de sus aspectos, ordenándolos jerárquicamente: *nsw*, que es el término genérico para designar al *rey*, y se asocia con la corona blanca y, en consecuencia, con el Alto Egipto; y *bity*, un sustantivo que no se sabe con certeza qué significaba en origen. También se desconoce de qué lugares procedían estos vocablos. Tras ellos venía el nombre propio del rey, de ahí que precisamente éste, que es por el que reconocemos a los monarcas egipcios, no tenga nada que ver, la mayoría de las veces, con la ideología real, al contrario que los demás, que eran los que adoptaba en la coronación.

Por último, a mediados de la dinastía II hace su aparición el cuarto nombre de la titulación real, pero su empleo no se estabiliza hasta Dyeser, pasando entonces a ocupar el tercer lugar del protocolo. Es el que traducimos como *Horus de Oro*, a pesar de todos los problemas de comprensión que siguen sin resolverse. Iba seguido por un epíteto al que se puede aplicar el mismo comentario que al nombre *nebtj*.

residir en la mansión del príncipe, que está en Heliópolis (*hrt-ib h(w)t-sr imyt iwnw*, 1451b, la versión más clara es la de Merenre, en la que no hay duda que el antecedente de *hrt-ib* es Nekhbet, independientemente de si *imyt* se refiere a la diosa o a *h(w)t-sr*).





VIII.3.2. Seth

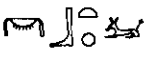
Los pares de animales enfrentados en las paletas de Naqada III pueden ser los precursores de los dioses contendientes, Horus y Seth. Aquellos son símbolos de un planteamiento general, mientras que éstos representan una aplicación más concreta de la idea cuando se desarrolla la conceptualización de la dualidad, que requiere parejas diferenciadas. Se puede reconocer una fase de transición en los *serekhu* del horizonte A de Kaiser/Dreyer, en los que la fachada de palacio está coronada por dos halcones enfrentados.

El desarrollo definitivo se produce con la entrada en el panteón oficial del dios que, según algunos textos, debió de haber sido el titular de Naqada, la ciudad vencida por Hieracópolis. En los TP, Seth se asocia sólo a dos localidades, *hn̄nt* y *nwb̄t*. La primera es de transcripción poco segura y localización incierta¹⁰⁹. Los himnos sólo se refieren a ella como la ciudad en la que él está: *st̄s is imy hn̄nt*¹¹⁰. En cuanto a la segunda, la identificación con Ombos no plantea duda¹¹¹ y por el texto mismo

¹⁰⁹ Sethe, *Übersetzung...*, III, 364-365 explica los problemas de identificación del nombre y la posibilidad de transcribirlo incluso como *hnt* o como *w̄ḏt*. Siguiendo a Kees cree que es posible relacionarlo con el nomo 11 del Alto Egipto, el nomo de Hypselis, pero no lo considera definitivo. Gauthier, *Dictionnaire...*, IV, 31-32, recoge este término y sus dos variantes posibles en los TP como dos topónimos distintos; Hent(?) (*hnt* y *hn̄nt*) no sería la metrópolis del nomo 11 sino una ciudad del nomo IV del Bajo Egipto que estuvo en relación tanto con Seth como con Sobek, y que podría tratarse del Kom el-Ahmar de Talia (el actual Imbaba, un barrio al noroeste de El Cairo); de Henti(?) (*hn̄nt*), de la que considera que una identificación con las otras dos es poco probable, recoge las interpretaciones de Budge -que la sitúa en la *d̄st*- y de Faulkner -que la relaciona con Ombos, seguramente por su relación con Seth- sin negar ninguna de manera explícita, aunque resulta evidente que la considera una ciudad real y no imaginaria. La bibliografía sobre toponimia del Egipto físico más reciente no recoge el término: Helck, Gaue, 389, hace una breve relación de las ciudades del nomo 11, *Seth-Gau*, sin mencionar la que aquí interesa, así como tampoco Zibelius, *Ägyptische...*, ni Gomaà, *Ägypten...* y, por lo tanto, hemos de suponer que no está atestiguado como topónimo en los periodos que cubren estas dos obras.





¹¹⁰ 734d, 2228d y 2263c dicen lo mismo, igual que 1904e y 1921g que usan la misma fórmula, pero la grafía del nombre de la ciudad varía ligeramente. En el primer párrafo es , y en el segundo . 1296c hace referencia a un desplazamiento de Seth hacia *hnt*. En el caso de *hn̄nt* se me ocurre que la grafía pudiera ser un error debido a la confusión con la grafía de *nwb̄t*, de forma que el escriba añadiera involuntariamente una *b* a *hnt*.

¹¹¹ Gardiner, *Ancient...*, II, 28*-29*, que recoge también los testimonios que hacen segura la titularidad de Seth sobre el templo principal de la ciudad según los restos epigráficos conservados, de época muy posterior a la que estamos tratando aquí: dinastía XVIII -depósito de fundación, dinteles, jambas, etc.- reconstruido bajo Ramsés II. Porter / Moss, *Topographical...*, V, 117-118.

podemos considerarla su sede principal¹¹². La confirmación viene de un párrafo que habla de *nwbt(y)*, *El de nwbt*, determinando el nisbé con el signo que representa al animal setiano:  (370a). Que el mito de la lucha de estos dioses recuerde lejanamente la derrota de la ciudad de Seth o que no sirva para reconstruir los pormenores de las guerras entre los protoestados son dos posturas que tienen sus partidarios entre los investigadores actuales mejor documentados¹¹³. Pero independientemente de ellas, es evidente que su introducción supuso una hábil adaptación de la noción ya existente de que el mundo ideal está en equilibrio mediante los contrarios.

La función y procedencia originarias del dios son objeto de un debate que no tiene aspecto de terminar. Una serie de representaciones de animales con orejas o cuernos especiales, fechados en Naqada I, se han considerado los testimonios más antiguos de su culto, pero no son concluyentes.

Los primeros testimonios claros del animal sethiano son la paleta del toro y la cabeza de maza de Escorpión, ambas de Naqada III. Aquí ya se encuentra en un contexto real, formando parte de los emblemas que conocemos como *seguidores de Horus*, aunque no se incluye en todas las representaciones de éstos.

Parece poco probable que las insignias de la paleta de Nármer coronadas por sendos halcones representen a Horus y a Seth, pues éste ya había hecho su aparición anteriormente, aunque el hecho de que sean dos es un argumento de peso. Entre los *šmsw hrw*, el estandarte del halcón y el del chacal aparecen con relativa frecuencia doblados, y no por eso se considera que los dos cánidos representen a los dos dioses contendientes¹¹⁴. Por otra parte, los halcones pueden considerarse una representación de la divinidad en términos genéricos, y no de Horus. El signo  se usa en el Reino Antiguo como determinativo de Horus,   , pero también de dios e incluso de

¹¹² 204a, 1145b -*stš nwbt(y)*- y 1667a. De las otras tres referencias a la ciudad, dos mencionan a una divinidad residente en ella sin especificar si es él, pero el contexto en que se citan repite otros en que actúa este dios, 247a y, sobre todo, 2251b.

¹¹³ Como ejemplo, Kemp, *El antiguo...*, 68, está en contra y a favor, Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 162 y 170.

¹¹⁴ Beckerath, *Horusgeleit*, 51, quien sólo recoge una representación de Seth entre los *šmsw hrw* en época temprana, y es la doble de la maza de Escorpión.



rey¹¹⁵. Un ejemplo llamativo del empleo de los dos halcones como sinónimo de otros dioses, en un momento sólo ligeramente posterior, es el nombre *nebty* del Horus Anedyib, que se escribe con las dos aves en lugar de las diosas habituales¹¹⁶.

Sólo a partir del reinado de Dyer, Seth aparece asociado de una forma más específica a Horus¹¹⁷. Se trata de un título de la esposa real característico de la dinastía I en el que indudablemente ambos dioses se encuentran en contraposición -lo que no significa enfrentamiento-, *La que ve a Horus y a Seth*¹¹⁸. No obstante, y aunque los términos empleados no signifiquen lucha, creo que es posible aceptar que para entonces la realeza haya introducido ya, entre los mitos legitimadores de su autoridad, el del combate entre los dos dioses.

Si en los casos anteriores aceptar el enfrentamiento es una cuestión de subjetividad personal, a partir de la dinastía II ya no cabe duda. Durante ella, los problemas internos de la elite se enmascaran bajo un enfrentamiento entre dioses. El primer rey se hace coronar como *Hotepsekhemuy*, *El que ha pacificado a los Dos Poderes*, afirmando por su nombre que los problemas que pusieron fin al dominio de la anterior familia dinástica estaban terminados. Varios reinados después un nuevo conflicto se manifiesta en las fuentes a través de la sustitución, en la titulación real, del signo de Horus por el de Seth encima del *serekh*. Peribsen es el único monarca egipcio que se atrevió a una manifestación semejante de ruptura con la tradición, tal vez porque el reino se dividió en dos mitades. La septentrional, que incluiría Menfis, estaría gobernada por *w3d-ns*¹¹⁹, el Tlas de Manetón, y sus sucesores, Sened y los demás

¹¹⁵ Gardiner, *EG*, 468, G7.

¹¹⁶ Beckerath, *Handbuch...*, 172, y 46, en la que él transcribe el nombre como *mri-pi-bi3-nbwi* con dudas.

¹¹⁷ En algunas obras se cita como ejemplo más antiguo un sello de este rey en que Horus está sobre el *serekh* y Seth encima del estandarte, Petrie, *The Royal...*, II, fig. XV, 108. Sin embargo, se trata de un error, pues en el estandarte de este sello aparece un chacal, no el animal sethiano.

¹¹⁸ Así se la denomina en algunas estelas halladas en el entorno de las tumbas reales de Abidos. Petrie, *The Royal...*, II, láms. 27 y 30, números 96, 128 y 129. La n° 96 apareció en los alrededores de la tumba del rey Dyer -Petrie lo llama Zer-Ta-, mientras que las otras dos son de las proximidades del enterramiento de Den.

¹¹⁹ Usando como nombre del rey el que aparece en el cartucho -así lo hace Helck, Peribsen, 938-, lo que parece *a priori* más lógico que emplear el nombre *nebti* como hace von Beckerath, *Handbuch...*, 48 y 173-174, denominándolo Unegnebti.

nombres documentados en las listas¹²⁰. En el sur se sucederían *Sekhemib-perenmaat*, *El de corazón valiente, salido de Maat*, y *Seth Peribsen*, en un orden dudoso¹²¹. Ya con éste se produciría un acercamiento pacífico entre ambas partes, como muestra que en la necrópolis de Sened hubiera una instalación de culto dedicada al rey meridional - así lo sabemos por la inscripción funeraria de un sacerdote posterior-; esa aproximación sería rematada por la victoria de la línea dinástica septentrional -que es la que recogen las listas reales-. El vencedor, coronado en principio como *Khasekhem*, *El Poderoso ha aparecido*, refiriéndose seguramente a Horus, transformó el *nomen* en *Khasekhemuy*, de forma que el dual devolviera la reconciliación a los nombres reales. No se trata sólo de una justificación; en su perspectiva de la relación entre el mundo real y el imaginario, el conflicto humano había repercutido sin duda en las esfera divina y ésta debía ser también pacificada.

Seth es un dios anómalo. Su misma representación es la de una criatura fantástica, no un animal auténtico como las otras divinidades egipcias. Su nacimiento se produce también de manera violenta y anormal, al brotar, por su propia voluntad y esfuerzos, por un costado del vientre de su madre Nut. Desde ese momento él trae el conflicto y los disturbios de todo tipo al cosmos; era la encarnación de la fuerza bruta, de la potencia y promiscuidad sexuales sin trabas, sin reglas. No obstante, la aceptación de Seth y su inclusión en algunos nombres deben recordarnos que, aunque antagonista de Horus, Seth no era por eso un dios maldito. Es la representación de todos los peligros, pero éstos forman parte de la naturaleza. Su poder le permite ser la fuerza reconciliada dentro del equilibrio ideal de la armonía universal. La idea de dioses buenos o malos, presente en algunas mitologías, no tiene cabida en la religión egipcia. Ésta, según las enseñanzas de Derchain, es una forma de expresar el funcionamiento del universo, una especie de física, en la que no se emplean nuestros

¹²⁰ Números 6,7 y 8 de la dinastía II de von Beckerath, *Handbuch...*, 48 y 50, n. 11.

¹²¹ En el pasado eran considerados la misma persona, pero ahora se tiende a diferenciarlos. Von Beckerath los coloca en el orden citado, *Handbuch...*, 48, mientras que Helck los invierte, Peribsen, 938, n. 3: Sekhemib participó en el enterramiento de Peribsen.



datos objetivos, sino palabras, imágenes y metáforas. En ella, los dioses son sólo un lenguaje simbólico, una forma de expresar los fenómenos naturales¹²².

Del centenar larguísimo de apariciones de Seth en los TP, las que lo muestran como un dios que supone un peligro para el rey difunto, lo hacen desde la identificación de éste a Horus o a Osiris, en Spr. que se refieren al conflicto Horus-Seth o a la muerte de Osiris. Pero el número de citas en que Seth no sólo no es contrario al rey, sino que le es útil de una u otra forma es superior al de entradas negativas. Encontramos así que el poder temible del dios se pone al servicio del rey difunto, proporcionando a éste su fuerza, las armas para amedrentar a posibles enemigos, para poder controlar mejor el caos exterior, le ayuda contra los reptiles -de la misma forma que en textos mitológicos posteriores se convertirá en el mejor aliado contra Apofis-, o en tanto que miembro de la Enéada, colabora en su ascenso al cielo o proclama que éste se ha producido.

Recientemente Kemp ha propuesto una variación interesante a la concepción dual basada en pares simétricos. Él considera que en la codificación de la cultura cortesana -que podemos fechar en el tránsito entre las dinastías 0 y 1- la realeza necesitó resaltar por encima de la sociedad de tal forma que su papel no podía quedar como un elemento unificador de pares simétricos, sino jerarquizados, en los que uno de los elementos aventaje al otro:

“La garantía definitiva de una armonía dentro de la sociedad y el orden natural de las cosas no residía en el equilibrio entre contrarios. Una de las fuerzas tenía que ser superior. Ya lo podemos entrever en uno de los motivos de la tumba decorada de Hieracópolis (...) Allí la figura de un dirigente, en el centro, separa y equilibra una pareja de animales enfrentados. La introducción de Seth permitió que esto quedara reflejado en las verdades eternas de la teología y, para que lo entendamos, hemos de recordar que cada faraón era también la personificación concreta de Horus (...Se) combinó el antiguo concepto de una armonía definitiva, a través del equilibrio de los contrarios, con la necesidad que empezaba a percibirse de que sólo hubiera una fuerza superior.”¹²³

La interpretación es sugerente, pero en realidad sólo puede aplicarse a la pareja de dioses. En todas las demás manifestaciones de la concepción dual del universo no

¹²² Derchain, *Religión...*, 106-107.

¹²³ Kemp, *El antiguo...*, 67-68.

hay esa victoria de un elemento sobre el otro; ni las insignias reales, ni la importancia concedida a una u otra parte del país traducen esa necesidad de jerarquización interna que defiende Kemp.

VIII.3.3. Los anales reales

En paralelo a la conceptualización de la dualidad, el desarrollo de la escritura permite pronto otra forma de legitimación de la monarquía, que son los anales. A través de ellos, el rey se convierte en el garante, en el generador de la continuidad del tiempo. Conocemos su existencia gracias a la piedra de Palermo, una compilación durante la dinastía V de los anales primitivos, en la que cada año es recordado por un acontecimiento epónimo¹²⁴. Lo curioso es que frente a nuestra noción occidental de lo significativo, por la que lo digno de ser reseñado es lo extraordinario, lo que se sale de la normalidad, estos anales recogen acontecimientos que son periódicos, de carácter ritual -fiestas, celebraciones-, y que formaban parte del marco de referencia habitual. El ejemplo recoge las entradas del reinado de Ninetjer en el documento antes citado:

Aparición del rey¹²⁵. Estirar la cuerda (para) el templo (llamado) *hrw-rn*, Nombre de Horus. 3 codos, 4 palmos, 2 dedos.

Séquito de Horus. Cuarta ocasión del recuento. 4 codos, 2 dedos.

Aparición del rey del Alto Egipto. Aparición del rey del Bajo Egipto. Carrera de Apis. 4 codos, 1 palmo, 2 dedos.

Séquito de Horus. Quinta ocasión del recuento. 4 codos, 4 palmos.

¹²⁴ Las entradas más antiguas son las del reinado de Aha, lo que indica que posiblemente fuera bajo este rey cuando se inició la práctica de compilar registros anuales. Éste puede ser el motivo por el que las siguientes generaciones iniciaron en él las listas reales, relegando como *espíritus* a sus antecesores regios de los que no había quedado testimonio administrativo.

¹²⁵ Traduzco aquí *rey* en los casos en que el texto egipcio señala *bity*, aceptando la traducción habitual. De cualquier manera, resulta chocante que se utilice este término y no el de *nsw* más frecuente con sentido genérico. Millet, *The Narmer...*, 56, lo relaciona con una ceremonia específica, la *Aparición del rey del Bajo Egipto*, lo que resulta coherente si tenemos en cuenta que dos años después del que aquí comento se incluye una *Aparición del rey del Alto Egipto* y una *Aparición del rey del Bajo Egipto*. Tomando como base el carácter simbólico de los objetos decorados predinásticos, Millet ha planteado, en ese artículo, una curiosa hipótesis a propósito de las cabezas de maza. Él las considera versiones pictóricas de los nombres de año. Como éstos hacen alusión a determinados acontecimientos, los relieves de las mazas señalan la fecha de manufactura y presentación del objeto al templo a través de la imagen de una ceremonia. La propuesta es interesante y factible, pero indemostrable, pues depende del significado que se desee atribuir al contenido de esas piezas y, por tanto, mientras no se pueda compaginar con algún otro dato, indemostrable.



Aparición del rey. Segunda ocasión del festival de Sokar. 3 codos, 4 palmos, 2 dedos.

Séquito de Horus. Sexta ocasión del recuento. 4 codos, 3 dedos.

Primera ocasión del festival *dw3-hrw-pt*, Adorar a Horus en el cielo. Destruir la ciudad *šm-r*^c. Destruir la ciudad Casa del norte. 4 codos, 3 dedos.

Séquito de Horus. Séptima ocasión del recuento. 1 codo.

Aparición del rey. Segunda ocasión de la Carrera de Apis. 3 codos, 4 palmos, 3 dedos.

Séquito de Horus. Octava ocasión del recuento. 3 codos, 5 palmos, 2 dedos.

Aparición del rey. Tercera ocasión del festival de Sokar. 2 codos, 2 dedos.

Séquito de Horus. Novena ocasión del recuento. 2 codos, 2 dedos.

Aparición del rey. Ofrenda(?) ... diosa Nekhbet ... festival *dt*. 3 codos.

Séquito de Horus. Décima ocasión [del recuento]¹²⁶.

Es evidente que la mayoría de las acciones reales documentadas están dirigidas hacia los dioses. La entrada más frecuente, con una periodicidad bianual, es la del *séquito de Horus*, que era el viaje por el territorio para recaudar los impuestos, mantener en funcionamiento el sistema de economía redistributiva y garantizar la presencia efectiva del poder político, pues el estado tinita carecía aún de una estructura representativa y el rey tenía que desplazarse donde quisiera que su presencia fuera efectiva. Pero realizando estas exacciones, el rey cumplía un servicio a los dioses, pues el producto se invertiría, fundamentalmente en ellos: construcción de templos, manufactura de imágenes, celebración de costosos festivales, de los que queda también reflejo en los anales. A estas celebraciones hace referencia la otra entrada que se repite con frecuencia, la de la *aparición* del rey. Éste era el acontecimiento epónimo con el que se describía el comienzo de cada reinado, y se refiere a la ceremonia de coronación, pero también se señalaba con esas palabras los años en que tenían lugar otras manifestaciones rituales destacadas, en especial el festival-*sed*. Por último, algunas escasas entradas recuerdan campañas militares exteriores, que serían

¹²⁶ Traducción basada en Breasted, *Ancient...*, I, 61-63, y Kemp, *El antiguo...*, 31, fig. 5, donde se incluye el texto jeroglífico de una parte del fragmento traducido. No he tenido acceso a la publicación original del documento.

sancionadas por los dioses a los que se ofrecía el botín, de forma que las acciones políticas se integraban en el culto como rituales realizados en el exterior.

Frente a la titulatura, que proclamaba la relación del monarca con los dioses y la mostraba ante la sociedad, el contenido de los anales tendía hacia la dirección opuesta: el rey actuaba en la sociedad para los dioses y se lo relataba a ellos; haciéndolo, legitimaba los sacrificios que exigía a sus súbditos y solicitaba la contrapartida de los favores divinos a él y a la humanidad. En consecuencia, a pesar de la impresión que quieren dar de control absoluto, incluso sobre el tiempo, la lectura que podemos hacer es que el poder de las divinidades era infinitamente mayor que el del rey; y que éste y la humanidad los necesitaban.

Suponemos que los movimientos del soberano estaban ya regidos desde ese momento por obligaciones rituales. La razón es que la mayoría de los actos reales que recogen todas las fuentes, no sólo los anales, son ceremonias de algún tipo, que debían de ser públicas en su mayoría. No es únicamente que la realeza fuera el centro de una actividad protocolaria muy destacada, es que la entera esfera de acción del monarca era un auténtico ritual de gobierno, cargado de simbolismo y dirigido en especial al mantenimiento del orden cósmico. A finales de la dinastía II, y muy probablemente antes, los reyes eran ya representados en los templos como únicos intermediarios ante los dioses, lo que sólo puede entenderse en un contexto de carga religiosa global. Ante esta situación, la vieja discusión egiptológica de si el ceremonial sirve al estado o si éste existe para mantener las ceremonias -en las que el protagonista es el rey-, parece inclinarse por esta segunda opción. Los excedentes del país se empiezan a utilizar para el mantenimiento de una realeza cuya finalidad parece la representación de sí misma en relación a la sociedad y al cosmos, y los propios títulos de los funcionarios de estos siglos hacen referencia frecuente a aspectos protocolarios.



VIII.3.4. Neith

Entre los desplazamientos que efectúa el rey dentro de su programa de inspección del país y de celebración de festivales sacros, las tablillas de la necrópolis de Abidos muestran en varias ocasiones las visitas reales a algún santuario de Neith. En época histórica, su centro de culto está en Sais, en el Delta occidental. Tobin ha sugerido que cualquiera que fuera el sistema teológico *saita* o su cosmogonía, no parece haber dejado huella en la teología estatal, salvo la presencia de su diosa como símbolo de la creación y protectora de la corona roja¹²⁷.

Resulta legítimo suponer que los monarcas de la dinastía I demostraron un interés particular por ella, en especial si tenemos en cuenta que numerosas reinas y princesas de la familia real llevaron un nombre teónimo en el que ella estaba presente. Como uno de los atributos característicos de la deidad es la corona roja del Bajo Egipto, se suponía que en esta región debía de encontrarse también su origen y el mayor número de sus fieles. En consecuencia, la historiografía antigua interpretó que los reyes del sur habían desarrollado una sabia política de matrimonios con hijas de las familias más influyentes del norte, reconocibles por su nombre.

En la actualidad, sin embargo, tenemos motivos para dudar de la validez del anterior planteamiento y de las dudas de Tobin, aunque las pruebas en contra tampoco son concluyentes. Williams ha mostrado que en la decoración de una cerámica de Naqada I, tipo R -*rough, tosca*, es decir de uso cotidiano-, característica del Alto Egipto y no susceptible de exportación por su factura descuidada, está representado el emblema de la diosa, las flechas cruzadas¹²⁸. Si la ponemos en relación con que la representación más antigua de la corona roja procede también del sur y con esa misma cronología, la coincidencia resulta significativa. Además, el símbolo de la diosa aparece con frecuencia en los estandartes de la cerámica decorada de Naqada II, cuya manufactura se realizaba, sin duda, en los alfares que trabajaban para la élite meridional.

¹²⁷ Tobin, *Myth...*, 606 y n. 4.

¹²⁸ Citado, y aceptado, por Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 165, n. 49.

Ante estos testimonios, resulta problemático saber si debemos mantener su lugar de origen en el Delta. Corona roja y signo del escudo y las flechas se documentan por vez primera en el Alto Egipto, donde seguramente fueron creados, siguiendo tradiciones características de esta región y fueron después exportados hacia el norte. Pero no hay fuentes para poder determinar si es lícito plantear un desplazamiento idéntico para la misma Neith. Podemos imaginarnos una diosa del Delta que recibió símbolos meridionales cuando fue adoptada por la realeza del Alto Egipto o bien una diosa meridional que, con sus emblemas, es trasladada al Bajo Egipto como un medio de implantación ideológica de los nuevos señores de la región. La búsqueda de su naturaleza y sentido originales no aporta conclusiones que esclarezcan el problema, pues son muy discutidos.

El nombre se ha analizado etimológicamente con resultados dispares. Bonnet pretende ver en él una derivación del término para designar la corona roja del Bajo Egipto¹²⁹. Por el contrario, Kaplony lo relaciona con *nt*¹³⁰, el flujo de la inundación¹³¹.

A causa de sus atributos, Schlichting hace de ella una divinidad de las armas y de la guerra. De ahí ha supuesto que en el predinástico o antes pudo ser una Señora de la caza. Reminiscencias de este aspecto se encontrarían en un canto sobre los muros de una tumba tebana, la TT 82, en que se la recuerda como colaboradora en la caza del hipopótamo¹³². Pero ésta no es, normalmente¹³³, una actividad cinegética, ni nutritiva ni de diversión; es un acto ritual de rechazo del caos, de conservación del orden frente a los enemigos de la naturaleza. En ese contexto, la intervención de una diosa creadora tiene un sentido más profundo que el de la ayuda en un ejercicio de destreza deportiva.

Ese carácter luchador deriva, según el mismo autor, hasta convertirla en una deidad protectora, tanto de vivos como de muertos, mediante artes médicas o mágicas.

¹²⁹ Bonnet, *RÄRG*, 512.

¹³⁰ Wb. II, 198, 10-14.

¹³¹ Citado por Schlichting, Neith, 392.

¹³² Schlichting, Neith, 393.

¹³³ Es evidente que en el predinástico eran una amenaza real, pero en época histórica es difícil que hubieran sobrevivido en un número significativo al norte de la primera catarata.



Éste será uno de los rasgos que presenta en el Reino Antiguo. Los escasos himnos de los TP que recurren a ella la muestran junto a Isis, Neftis y Serqet como protectora del trono real o como nodriza del rey.

En estos textos, Neith presenta también un rasgo mucho más evidente. Ella es la madre de Sobek y a través de este dios cocodrilo podemos ligarla a un cierto control sobre las aguas, de ahí la etimología de su nombre que propuso Kaplony. Éste ve en ella a una diosa primordial que provoca la inundación primigenia, una especie de versión femenina de Nun en su aspecto de fuente de las aguas fertilizadoras¹³⁴. Por esta misma razón aparece también asociada con Mehet-uret, otra de las personificaciones divinas de la inundación (508a/510a; *cf. infra*, VIII.4.3). De las aguas surge la colina primordial, representada por las Hemuset. Estas divinidades, cuyo nombre se escribe con el estandarte de Neith como determinativo, son la versión femenina de los *k3w*, lo que las relaciona con la nutrición en su sentido más abstracto. A través de ellas, Neith es una diosa responsable de la fertilidad.

Y sin embargo, Neith no tiene esposo. Por eso su propia figura ha de cargarse de referencias viriles. El aspecto masculino de la diosa se describe textual -falo como determinativo, calificativos como el de *el hombre que actúa como hembra, la mujer que actúa como varón*, del templo tardío de Esna- y simbólicamente, a través de sus armas y sus flechas, que en egipcio se designan con un sustantivo derivado del mismo campo semántico que *stwt*, rayo, *sti*, expulsar, eyacular -en el orgasmo de Atum-, o *styt*, semen. Estos complementos masculinos son los que permiten que una diosa femenina, personificación de las aguas primigenias, pueda ser creadora. Troy la califica de andrógina, como todos los dioses primigenios, que carecen, por definición, de un compañero sexual¹³⁵. Esa fuerza creadora es la que el rey desea compartir con ella; ésta sería también la razón para la asociación temprana de Neith al ceremonial de la corte y a las divinidades tutelares de la monarquía.

¹³⁴ Kaplony, Hemuset, 1118, n. 7.

¹³⁵ Troy, *Patterns...*, 17-19.

VIII.4. Reino Antiguo

La interpretación tradicional acerca de la realeza de este periodo incide sobre tres características principales¹³⁶ :

a) Los reyes de las dinastías III-VI, pero en especial los de las dos primeras, no patrocinan una política arquitectónica más que hacia sí mismos. No está atestiguada una actividad constructiva dedicada a los dioses, pues los templos encontrados hasta ahora son todos muy pequeños. Los monarcas egipcios antiguos invertían sólo en sus propias instalaciones de culto funerario, no en edificaciones para los dioses, de lo que se deduce que estos monarcas ocupan ese lugar -o al menos la ideología real así lo pretende- y no están en una situación de dependencia respecto a la divinidad.

b) Durante el Reino Antiguo se suceden dos modelos distintos de realeza. El primero es el modelo *encarnativo*, propio de las dinastías III y IV. En éste, el monarca reinante era presentado como el señor del culto a sus antepasados; de acuerdo con su título principal, es también encarnación viva del dios Horus y no su representante en la tierra. A partir de esta misma dinastía surge el modelo *constelativo*, por el cual el rey es hijo del dios. La nueva teología real explica que el dios supremo no se encarna en el rey, sino que engendra a éste, y lo hace con una mujer terrenal.

c) Para el estado antiguo, el culto a los reyes difuntos constituía el verdadero culto estatal -la imagen de constructores y mantenedores de ritos a los dioses habría aparecido después, en el Reino Medio, heredada de los nomarcas del Periodo Heracleopolitano-. Los títulos reales, la arquitectura y la iconografía hablan un lenguaje suficientemente elocuente: el dios del estado es el rey muerto y a él se dedican todas las inversiones.

El propósito de las páginas siguientes es revisar estas conclusiones admitidas sobre el Reino Antiguo y, si no proponer nuevas hipótesis, al menos poner de manifiesto algunos de sus puntos débiles.

¹³⁶ Recojo aquí los planteamientos de una reciente obra de síntesis de uno de los egiptólogos actuales cuya obra es más innovadora y coherente, Assmann, *Egipto...*, 43-44.



VIII.4.1. El evergetismo real

El conocimiento -o desconocimiento- de la actividad constructora patrocinada por la corte durante el Reino Antiguo es un problema de fuentes. En su reciente obra sobre la civilización egipcia, Kemp ha intentado trazar un esquema evolutivo de cómo se formó el estilo artístico que consideramos típicamente egipcio, que no aparece en realidad hasta el Reino Nuevo. Considera que la cultura cortesana, que él califica como *la Gran Tradición*, se manifiesta en su origen en muy pocos objetos. Buena parte del material arqueológico del Reino Antiguo no se ajusta a este modelo, pues el patronazgo de la corte sólo alcanzaba de forma muy irregular el país. Las tradiciones locales siguieron teniendo vigor en la religión y el arte, manifestándose en creaciones más variadas en su tipología pero menos sofisticadas que las de la elite. Su remplazo fue un proceso lento que Kemp prolonga hasta bien entrado el Reino Medio.

Él propone una terminología nueva para la cultura material -en especial para la arquitectura- que recoge las diferencias en la secuencia cultural sin subordinarla al esquema dinástico. Durante el Reino Antiguo perviven, según su interpretación, dos estilos completamente diferentes por su intención y sus posibilidades de realización. El Preformal es el estilo típico de los templos provinciales de tradición local, mientras que el Formal Antiguo, *Early Formal*, es el estilo impulsado por los reyes y que se manifiesta exclusivamente en los monumentos funerarios reales. Sólo a partir de la dinastía XII la Residencia extiende su interés también a las provincias, y los templos de los nomos empiezan a ser construidos siguiendo unas normas arquitectónicas que derivan de los santuarios del complejo funerario real. A pesar de la regularidad de su trazado, aquéllos son edificios de dimensiones reducidas, en adobe, y con sólo algunos elementos significativos realizados en piedra. Con las dinastías tebanas del Reino Nuevo se inicia el nuevo estilo, que Kemp denomina Formal Pleno, *Mature Formal*, que deriva hacia el Formal Tardío, *Late Formal*, en el I milenio a.e., a partir de la dinastía XXX¹³⁷.

¹³⁷ Kemp, *El antiguo...*, 86, para la traducción castellana, y 66 para los términos en la edición inglesa original.

El estilo Preformal no está documentado más que en un pequeño número de edificaciones que no parecen tener muchos rasgos en común:

la más significativa es el templo de Medamud, un conjunto formado por dos colinas artificiales de arena que dan a un patio común con un altar, y con una pequeña entrada que podría responder a un modelo arcaico de los pilonos;

de Elefantina ha quedado un pequeño santuario, compuesto por unos muros que cierran un espacio entre bloques de granito. La cámara interior, que cerraba una grieta, pudo estar cubierta, frente a otro espacio exterior a cielo abierto también con un altar;

del primitivo templo de Hieracópolis no quedaría más que un montículo cuadrangular de arena limpia del desierto reforzado por un murete en talud de escasa altura hecho de arenisca sin labrar. Sobre él debía de encontrarse el edificio del templo, pequeño y de adobe.

El mantenimiento de los estilos antiguos y la lentitud y falta de normativa en la implantación del nuevo arte cortesano se deben, entre otras causas que apunta Kemp, a la limitación de los recursos económicos, que durante mucho tiempo se concentraron en construir las pirámides y las necrópolis de los cortesanos¹³⁸. La propuesta de Kemp refuerza, pues, la imagen tradicional de unos reyes ocupados sólo en construcciones regias. Pero en este caso queda una pregunta ¿cómo es posible que los reyes se desentendiesen del culto en las provincias, cuando la idea que se tiene de ellos es la de centrar su actividad, sobre todo, en cuestiones religiosas y rituales? ¿Podemos aceptar que el culto que se celebrase en la corte podría ser suficiente para el control ideológico de todo el estado, sobre todo si tenemos en cuenta la particular extensión del reino egipcio?

Recientemente, aun reconociendo la correcta argumentación de la teoría de Kemp, O'Connor sugiere una revisión de la evidencia arqueológica y una alternativa muy diferente que podría dar respuesta a la pregunta formulada. Algunos complejos cultuales de las provincias podrían ser de gran tamaño -respecto a la escala de esa época- y haber sido construidos en un estilo formal desde las primeras dinastías, claramente como producto de la iniciativa cortesana.

¹³⁸ Kemp, *El antiguo...*, 106-107.



Los santuarios de Hieracópolis y Abidos podrían haber sido muy similares a los recintos para culto funerario de las dinastías tinitas, los *Talbezirke* abidenos, de los que el ejemplo mejor conocido es el Shunet el-Zebib de Khasekhemuy.

Sobre una planta hipotética del templo hieracopolitano, reconstruida sobre los elementos atestiguados en las excavaciones de Quibell y Green en 1901, O'Connor realiza una serie de comparaciones con los *Talbezirke* que le permiten incluso proponer para aquél una fecha temprana, no posterior a la dinastía I¹³⁹. Sugiere además que una puerta monumental excavada en la ciudad, que ha sido interpretada tradicionalmente como la de un palacio, se entienda como la entrada de un segundo templo de la ciudad, éste de la dinastía II por el paralelismo en su trazado a las entradas de los recintos funerarios abidenos de esta cronología¹⁴⁰. Es posible que el fenómeno alcanzase a otras grandes poblaciones -recuérdense los colosos de Coptos, que pertenecerían a un templo de gran escala ya en la dinastía 0- y represente un proceso de establecimiento de un alto nivel de formalidad en templos provinciales. Además, ninguno de estos santuarios mencionados es funerario, sino que están insertados en el entramado urbano de su ciudad.

Existe además la posibilidad de que los templos que discute Kemp no sean los principales de la localidad y que éstos sean aún desconocidos. Todos los documentados parecen ser estructuras menores, periféricas en cada caso a un gran santuario cuya existencia queda atestiguada arqueológicamente por la naturaleza y localización de estas construcciones secundarias. El templo mayor de Abidos se encontraría en el emplazamiento del mejor conocido del Reino Nuevo, y las pequeñas edificaciones del Reino Antiguo serían sólo cenotafios o capillas memoriales a su alrededor. Su principal apoyo es la comparación con las estructuras de Bubastis que han sido

¹³⁹ Las proporciones resultan idénticas a las del recinto de Dyer en Abidos (1:1,8); las entradas se sitúan en una posición similar a las de los complejos de éste y Merneith, es decir, en el muro N -junto a la esquina NE- y posiblemente en el E, como en el del primero; el muro NE presenta una pequeña plataforma en la base como en los abidenos fechados en la dinastía I y como éstos tiene entradas poco desarrolladas, que son más complicadas posteriormente, durante la dinastía II. O'Connor, *The Status...*, 84-85.

¹⁴⁰ O'Connor, *The Status...*, 87, fig. 3 y 89.

interpretadas, con base epigráfica, como capillas del *k3*.¹⁴¹ Incluso las cinco cámaras paralelas que se identifican como núcleo del templo formal antiguo de Hieracópolis podrían no ser más que uno de estas edificaciones menores¹⁴². Si éstos, efectivamente, no formaran parte del santuario principal más que como altares periféricos, podría suponerse que los templos provinciales del Reino Antiguo, aunque contruidos en adobe, fueran de gran escala y de planta compleja.

La colina de arena del recinto hipotético de Hieracópolis se repite en el *Talbezirk* de Khasekhemuy. En éste ocupaba con seguridad una situación similar a la de la mastaba primitiva bajo la pirámide de Dyeser en Saqqara. Esto no sólo sugiere que este primer complejo piramidal era una copia en piedra, a gran escala, de los templos funerarios anteriores, sino también que la tradición de una colina en los recintos de culto reales se puede retrasar hasta tiempos muy antiguos, al menos la dinastía I¹⁴³.

A estas construcciones debemos añadir el gasto, seguro, que suponían los donativos a templos provinciales, como los atestiguados en el santuario de Hieracópolis¹⁴⁴. Éstos no se pueden considerar únicos, pues la ciudad fue perdiendo su peso simbólico paulatinamente¹⁴⁵, por lo que es seguro que habría ofrendas superiores en santuarios de otras ciudades, en especial de Menfis, la capital. Aunque el nivel de las inversiones dedicadas a estos templos en arquitectura y bienes muebles estaría tal vez por debajo de los gastos funerarios, resulta evidente que si la hipótesis

¹⁴¹ La documentación epigráfica permite también conocer la participación activa de la corte en la construcción de estas *hwt-k3*. Pepy I estableció un cierto número de ellas como asociadas a los cultos por todo el país. De Merenre tenemos también noticia al menos de una; por ahora no hay ninguna fuente que indique su creación bajo Pepy II. Fischer, *The Cult...*, 9 y n. 16.

¹⁴² O'Connor, *The Status...*, 89-93 y fig. 5.

¹⁴³ O'Connor, *The Status...*, 86.

¹⁴⁴ Entre las que se incluía la estatua en cobre y oro del Horus de Nekhen, las estatuas de cobre de Pepy I y otro rey de su dinastía, la de silt de Khasekhemuy, el depósito de ofrendas de las dinastías 0 y I, con las mazas y paletas conocidas, además de cientos de objetos de marfil y pasta vítrea de calidad muy diversa.

¹⁴⁵ Todavía durante los primeros siglos del Reino Antiguo era un centro de gran densidad de población rodeado por una muralla, pero después empezó su declive. El templo conservaría su prestigio, si tenemos en cuenta la importancia de las reconstrucciones posteriores, que hacen evidente que incumbían al estado y no a las autoridades locales. A partir de la dinastía IV, Edfú fue amurallado y se convertiría en el principal centro de la región desde fines del Reino Antiguo y en el Periodo Heracleopolitano, postergando a Nekhen. Kemp, *El Antiguo...*, 55.



de O'Connor se confirmase arqueológicamente, habría argumentos para rebatir las afirmaciones tradicionales. En ese caso, se podría demostrar que el estado que estuvo implicado en el desarrollo y mantenimiento de los templos provinciales desde los inicios del Egipto dinástico, y por lo tanto los reyes no acapararían en su persona o en la de sus antepasados todo el presupuesto estatal para política arquitectónica. La base para la pretendida existencia de dos culturas paralelas, una cortesana y otra provincial, que no intervenían sobre el mismo espacio, quedaría sólo sustentada por los santuarios de Medamud y Elefantina, y su material asociado.

VIII.4.2. Modelos de realeza

Según la interpretación general, la realeza egipcia no fue nunca tan dominante como durante los siglos centrales del Reino Antiguo. Muchos autores, incluso actuales, aceptan que se llegaría a definir una divinidad total de su representante. Es importante resaltar que no se postula para todo el periodo, sino sólo para las dinastías III y, sobre todo, IV. La situación habría llegado a ser incompatible con el ejercicio mismo de la autoridad, por las obligaciones rituales que imponía sobre los reyes, por lo que éstos mismos habrían favorecido la reducción de su status divino como un medio para ejercer el poder de una forma más efectiva, en un proceso de secularización mal conocido¹⁴⁶.


El primer argumento para resaltar el carácter absolutista de las dinastías III-IV es la localización de las tumbas de elite. Las necrópolis de altos funcionarios, numerosas durante las primeras dinastías, van desapareciendo progresivamente, tanto en cantidad como en número de tumbas, desde comienzos de la dinastía III. En la siguiente, todas se concentran en torno al complejo funerario real de Guiza, que se convierte en la única necrópolis para la corte. A partir de la dinastía V, con el traslado de las tumbas regias a Abusir, se vuelve a producir la separación entre el monarca y el grupo de notables, reduciéndose esa imagen de feroz centralismo de los soberanos

¹⁴⁶ Hipótesis que se viene defendiendo desde que la planteó Anthes, *Egyptian...*, 180, y que ha sido reavivada recientemente por Tobin, *Myth...*, 625 y 634.

anteriores. El argumento es sólido y la información arqueológica lo confirma en cada nueva excavación, pero hay que tener en cuenta que centralismo no significa divinización; en todo caso podríamos plantear una situación cercana a lo que en la actualidad denominamos *culto a la personalidad*.

El absolutismo estatal se manifiesta también en la información, o mejor, en la desinformación, respecto a las creencias religiosas que no sean oficiales. Desde las primeras dinastías se crea un sistema religioso, sostenido por el estado y que a su vez lo legitima, que no da cabida más que al culto estatal, de forma que ninguna creencia personal fuera de éste ha sido recogida en una fuente escrita que permita su transmisión. Naturalmente, esto no significa que la población no tuviera sus creencias, sólo que la arqueología aún no las ha encontrado, tal vez porque tampoco lo haya intentado, ocupada en las grandes necrópolis reales.


Además, si sólo tenemos información sobre ceremonias de corte, esto se debe en gran parte a que durante el Reino Antiguo todos los puestos de la administración estaban ocupados por un número muy reducido de personas. Todos -o la gran mayoría- eran miembros de la familia gobernante; así lo indica el título que suelen llevar, *rp^ct*, que probablemente indica la pertenencia del titular a alguna de las ramificaciones emparentadas con el linaje que ejerce el poder y controla todas las posiciones. Al no existir un verdadero grupo de presión al que convencer, la realeza no necesita desarrollar verdaderos sistemas de propaganda política, como lo fue la literatura del Reino Medio posterior. Los rituales se convierten en el medio para hacer participar a la corte y al país del dogma real¹⁴⁷.

Uno de los argumentos más fuertes de los defensores de la divinidad del rey durante el Reino Antiguo es la inclusión del término *ntr* en el nombre de dos monarcas del periodo: Nynetcher y Dyeser. En la pirámide de Saqqara, éste es mencionado sólo como , *ntry-ht*, tanto en el nombre de Horus como en el de las Dos Señoras¹⁴⁸, que suele traducirse como *El divino de la corporación (de dioses)*, pero su nombre de

¹⁴⁷ Éste sería otro argumento más para suponer que la elite estaría interesada por el control de su celebración en las provincias y, por tanto, en participar en la construcción de los santuarios del reino.

¹⁴⁸ von Beckerat, *Handbuch...*, 50 y 176.



nacimiento¹⁴⁹ es , *dsr*, el sagrado¹⁵⁰. Si se compara con el nombre de *n(y)-ntr*, *El que pertenece al dios*, de la dinastía II, se hace más evidente la diferencia en sus respectivas formas de concebir la relación con la divinidad.

Baines puntualiza que el término *ntr* es relativamente raro en egipcio y su campo etimológico alcanza un significado extremo, de manera que no puede dejar de tenerse en cuenta. Dyeser es el primer rey claramente asociado a la palabra *dios*¹⁵¹. Su monumento funerario expresa también sus aspiraciones, además del éxito en transmitirlos, pues la capacidad organizativa del estado, su poder y su potencial creativo fueron puestos al servicio de la idea de construir esa obra para el servicio de su gobernante sobrehumano. Pero, no debe olvidarse, se trata de una construcción funeraria y, por definición, para un rey muerto, y por tanto divinizado. Aunque no sabemos desde qué momento se inicia esta forma de comprender a sus monarcas desaparecidos, sin duda ya se manifestaba bajo Dyeser.

Por el contrario, Goedicke, el iniciador de la actual perspectiva sobre la realeza, mantiene una interpretación muy diferente. En primer lugar, considera que el nombre del rey debería transcribirse *iry-ht-ntr*, *the One belonging to the body / family of the ntr*. Una interpretación teísta de *ntr* no conduciría a ningún significado, pero sí lo hace el comprender el término como referido a un difunto, en especial al rey difunto¹⁵². Así adquiere sentido en numerosos casos. El aspecto descrito por este término no es la extinción, es decir, la pérdida de la vida, sino la experimentación subsecuente de un proceso físico / espiritual por el que el cadáver era preparado para una existencia posterior; no alude, por lo tanto, a todos los difuntos, sino sólo a aquellos que son receptores de preparaciones especiales y de un sepelio ritual. La conexión con la realeza está en que el entierro real y el monarca mismo son el prototipo¹⁵³. El aspecto

¹⁴⁹ Lo problemático aquí es que se trata de su nombre personal, no el que adopta en la ceremonia de coronación, de ahí que, o bien asumimos que lo cambió en ese momento -lo que es muy poco habitual-, o bien no es útil para la discusión de la divinidad del rey.

¹⁵⁰ Wb, V, 611, 11-17.

¹⁵¹ *The Divine One of the Corporation*, Baines, Origins..., 143.

¹⁵² Idéntico planteamiento hace Barta, *Königsdogma*, 489.

¹⁵³ Goedicke, *God*, 59-60.

más innovador de su argumento está en que es la calificación post-mortal del Horus en la tierra, del soberano, la que se convierte en modelo para identificar los rasgos por los que los Poderes divinos reconocidos encuentran un común denominador. En otras palabras, no todas las Fuerzas sobrenaturales son designadas como *ntr*, sino sólo aquellas que son semejantes al orden del universo manifestado en la institución de la realeza egipcia y su representante. Tanto reyes difuntos-*ntr* como dioses-*ntr* tienen en común quedar lejos de la naturaleza mortal humana¹⁵⁴. En los TP, el término se usa con mucha frecuencia para designar al destinatario, es decir, al monarca enterrado en la pirámide.

Durante las dinastías III-IV el monarca recibe el título de *ntr ʕ*, el *dios grande*, una calificación que sólo se encuentra también documentada para los dioses -en los TP lo reciben Gueb, Osiris y Horus hijo de Osiris-. Para Tobin el título se creó originalmente para el rey y él lo interpreta, literalmente, como una expresión política y un concepto teológico. Esta unidad del monarca terrestre y del Horus celeste supone que una distinción efectiva entre lo político y lo teológico sea imposible¹⁵⁵.

A partir de la dinastía V, *ntr ʕ* es sustituido por *ntr nfr*, el *dios bueno* o el *dios perfecto*, reservándose el primero para las divinidades celestes y en especial para Re, debido a la importancia creciente de Heliópolis y su sacerdocio. Paralelamente, el título de *s3 rʕ*, que ya habían recibido algunos reyes de la dinastía IV, se introduce definitivamente en el protocolo real. En algunas ocasiones es completado como *s3 rʕ n(y) ht.f*, *hijo carnal de Re* (lit.: *de su vientre*), o se acompaña con la expresión *nb hʕw*, *Señor de las apariciones*, que hace referencia a la aparición del rey ya coronado en la ceremonia de entronización. Al título le sigue el quinto y último nombre del rey a partir de ese momento, el *nomen*, que es el suyo personal, el que tenía antes de acceder al trono. Éste es el cambio interpretado por muchos autores como un descenso en el status del rey, que pasaría así de ser un dios superior (*ntr ʕ*) a otro bueno o perfecto,

¹⁵⁴ Goedicke, *God*, 61.

¹⁵⁵ Tobin, *Myth...*, 624-625.



pero sin lugar específico en la jerarquía divina (*ntr nfr*), y de mostrarse como un dios en sí mismo a ser sólo su hijo.

Si *ntr* se aplica originariamente al soberano muerto, es posible que el monarca vivo fuera el primero que llevó el título *ntr ʕ* y su significado podría reconstruirse como *el Gran Poder*, un término lógico para el detentador de la autoridad política suprema. Hay por tanto un transvase de titulatura, del rey difunto al rey vivo. Este razonamiento supone que el concepto de la divinidad real surgió en conjunción con la idea de un más allá específico para el soberano y que éste, vivo, no tenía necesariamente que haber sido considerado divino. Si en los TP el rey conserva el título es porque está muerto y divinizado.

Para Baines, el monarca manifestaba, a través de su nombre, aspectos de los dioses, pero él mismo era uno sólo en tanto que no había un término para un ser intermedio entre lo humano y ellos. Él era un *ntr nfr*, *dios perfecto*, un título casi desconocido para auténticas deidades, que se colocaba ante el cartucho y probablemente limitaba la divinidad real al tiempo que afirmaba que él había desarrollado la madurez en el desempeño de un papel divino. Muy ocasionalmente el rey llevaba el título *ntr ʕ*, es decir, dios en sentido completo, pero esto parece limitarse a casos en los que estaba, en cierto sentido, deificado. Un ser que podía ser deificado no era un dios como los otros dioses¹⁵⁶.

Por otra parte, pensar que sólo a través de los títulos podemos indagar el problema de la naturaleza divina del rey es reducir mucho las posibilidades de expresión de los egipcios. Además, la dependencia de los monarcas respecto a los dioses se remonta a los tiempos predinásticos, por lo que no parece evidente que la evolución del protocolo proporcione la base que nos indique un cambio en la concepción que hubiera respecto a la realeza¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Baines, *Kingship...*, 9.

¹⁵⁷ Baines, *Kingship...*, 18.

Los defensores de la divinidad real utilizan también los breves eulogios de los reyes conservados en las llamadas a los vivientes de las tumbas nobiliarias¹⁵⁸, alabanzas que seguramente en la comunicación oral estaban también muy extendidas. Sin embargo, estos documentos no pueden ser tenidos en cuenta, pues son una forma de aumentar el status del propietario o del hablante mediante la exageración de su proximidad a un ser superior. En las autobiografías -que son de las últimas dinastías, las pretendidamente débiles frente al poder provincial-, aunque se hace referencia especial al servicio del estado, no se presentan acontecimientos que tengan que ver con la realeza, lo que indica la distancia entre el rey y sus súbditos. Este silencio forma parte de la concepción del poder real, independientemente de los títulos o incluso de su autoridad efectiva.

Se ha sugerido que el culto a las estatuas de reyes durante el Reino Antiguo empezaba tan pronto como éstos ocupaban el trono. Esta veneración del soberano viviente provocaría el ascenso de su status a un nivel más próximo a los dioses. Sin embargo, ya se ha explicado que éste es un culto al *k3* del rey, y que no supone una divinización del representado, pues no se adora a su persona misma (*cf. supra*, VII.3.3).

Las relaciones del monarca con los dioses podían resultar una carga por la dependencia respecto a ellos, como en toda la historia de Egipto. Él era el receptor de sus dones, según el principio del *do-ut-des*. Así queda evidente en la estatuaria, como muestran las imágenes del rey haciendo ofrendas. Muy pronto aparecen esculturas con el soberano arrodillado ante la divinidad que las recibe; el ejemplo más antiguo que conozco es de la dinastía XI, el fragmento de una estatua que muestra al rey Montuhotep III, de rodillas, con el antebrazo apoyado sobre los muslos y en cada uno, un vaso-*nw*¹⁵⁹. Pero incluso antes, en los TP, el oficiante, que en ocasiones parece ser el rey vivo, se presenta haciendo ofrendas a los dioses y a su predecesor, ya divinizado:

¹⁵⁸ "On donna des louanges au roi grandement, et on redit grâce à Sahourê, parce qu'il possédait la connaissance avec toute sa suite". Roccati, *La littérature...*, 96-98

¹⁵⁹ Legrain, *Statues...*, CGC 42006.



“If my lords ascends, I will not forget the boon which is given” (495c¹⁶⁰)

“O Osiris the King, I give to you the Eye of Horus when Re gives it” (1808a)

Los dioses, que crearon y participan en el mundo, podían sostenerlo y preocuparse por él más ampliamente que sólo a través de la persona real. Es más, a mediados del tercer milenio surge una concepción más amplia de la disposición divina hacia el universo. En esta perspectiva, la gente depende directamente de los dioses; puede consultarlos y pedirles ayuda. El dios creador es responsable no sólo de las cuatro categorías principales de seres del cosmos, sino de todos los seres vivos, como se refleja en el templo solar de Niuserre¹⁶¹.

Los argumentos que se alegan en favor del carácter divino de los reyes durante los siglos centrales del Reino Antiguo pueden recibir objeciones uno por uno, pero aún así, el problema sigue estando abierto. Se ha escrito tanto en favor de ese punto de vista, que las respuestas parciales dejan una sensación de tema inconcluso que sólo se reduce mediante el recurso a la hipótesis general; pero es ésta, precisamente, la que quieren negar los partidarios de un momento de naturaleza excepcional. La única solución es que se emprenda un estudio preciso de toda la documentación sobre estas dinastías que mencione la realeza o cualquiera de sus actividades y se intenten encontrar métodos imaginativos para enfocar una duda histórica que no queda bien resuelta.

VIII.4.3. Hathor y otras diosas bovinas

En cuanto a las divinidades protectoras de la realeza, la primera novedad cronológica del Reino Antiguo es la aparición de Hathor. Su combinación con Horus es la base del dogma teológico real hasta mediados del periodo.

Hathor fue una de las deidades más importantes del panteón egipcio. Numerosos estudios se han dedicado a analizar tanto sus representaciones artísticas

¹⁶⁰ Barta, Re, 166 ejemplifica con este texto la afirmación de que el rey no ha descuidado la ceremonia de ofrenda a Re cada mañana.

¹⁶¹ Baines, Kingship..., 15.



como el significado simbólico de su figura y su papel en los rituales. Sin embargo, no tenemos la impresión de conocerla mucho mejor que antes de la publicación de esos trabajos. La razón no está en la calidad de éstos, pues, por el contrario, algunos de los más destacados especialistas de los diversos campos le han dedicado una parte de su labor -Arkell, Baumgartel, Derchain, Allam-, sino más bien porque a medida que se profundiza, se van reconociendo más facetas de la presencia de la diosa, hasta el punto que se está convirtiendo en un elemento básico para poder comprender el pensamiento egipcio, tanto religioso como político. En consecuencia, desde hace un par de décadas, la interpretación de la figura de Hathor depende de la perspectiva que el autor se haga de la propia ideología egipcia y del modo en que ésta deba ser estudiada, y las conclusiones a las que se llega difieren en la misma medida en que se diferencian entre sí las escuelas teóricas egiptológicas -desde el positivismo filológico al estructuralismo- y los métodos de análisis que utilizan.

La concepción de la diosa pasó, lógicamente, por una serie de cambios durante los tres milenios de historia del país, por lo que no podemos retrotraer la Hathor bien conocida del Reino Nuevo al periodo de formación de la cultura egipcia, que es la etapa que aquí nos interesa, pero de la que menos datos disponemos sobre ella. Definida de forma simple -casi podría decirse escolar- Hathor es el género femenino convertido en divinidad. Resume las principales funciones que desempeña, en cualquier mitología, el conjunto de las diosas. Ella es el eros que permite la renovación perpetua de todas las formas de vida, vegetal, animal, humana y divina. Por eso se la puede considerar una deidad del amor y de la alegría, de la música y de las fiestas con final ebrio. Pero ella también puede asegurar la resurrección de los difuntos, pues ésta es sólo una forma más de nacimiento. Su imagen es la de una mujer joven con un tocado formado por cuernos abiertos y el disco solar entre ellos o bien la de una mujer con cabeza de vaca o bien la de este animal de cuerpo entero¹⁶².

Se ha planteado la posibilidad de que bajo la Hathor de época histórica se encuentre una divinidad más antigua, prehistórica, llamada de forma diferente. Nada puede afirmarse con seguridad a este respecto, por la naturaleza misma de la

¹⁶² Franco, *Pequeño...*, 55-56.



documentación de ese momento. El término con el que la conocemos, *h(w)t-hrw*, significa *Morada de Horus*¹⁶³, lo que resulta ser, más bien, una definición, una circunstancia que es frecuente, por otra parte, en la onomástica egipcia. El nombre explica el disco solar de su imagen, pues siendo la mansión de Horus, dios éste que puede manifestarse como señor del cielo, la representación de su protectora con atributos celestes no puede sorprender; ella es en cierta forma el cielo cuyo cuerpo contiene al halcón. El signo jeroglífico con que se escribe su nombre, , parece expresarlo visualmente, pues la fortaleza , *hwt*, envuelve al ave, *hrw*, de forma que ésta parece encontrarse en el interior de la diosa; de ahí puede derivarse también su carácter de madre de Horus¹⁶⁴. Sin embargo, no se ha conservado ningún relato mítico relacionado con la primitiva realeza que la mencione, pero esto no impide que comprendamos su relación filial con el monarca, de madre-hijo, implícita en el nombre y en el signo jeroglífico con que se escribe¹⁶⁵.

Ignoramos por completo su lugar de origen. Algunos autores se inclinan por Hieracómpolis debido a su relación con Horus, pero no hay ninguna base documental para apoyarse. El nombre muy antiguo de *nwb(t)*, bajo el que se la designa con frecuencia y que traducimos como *La de Oro*¹⁶⁶, sería en realidad, según Jéquier, el nisbé de su ciudad originaria, Ombos -Naqada-, pero no hay ningún testimonio de otro tipo que lo confirme¹⁶⁷. Algunos autores, como Junker, han situado su origen en el Delta por su relación con los cañaverales de papiros¹⁶⁸. Parece mucho más probable

¹⁶³ Plutarco especifica que es la *mansión de Horus en este mundo, lugar y receptáculo de la generación*. Plu., de Iside, 56.

¹⁶⁴ Una propuesta contraria a la interpretación figurativa del nombre de Hathor en Anthes, *Egyptian...*, 193.

¹⁶⁵ Una representación arcaica de la diosa *rpyt* en forma de silla portable muestra una figura encapuchada con cuernos retorcidos de carnero en cada lado y un emblema de Bat y un nudo-*nh* bajo su rostro. Resulta tentador hacer una analogía entre la silla de manos, que transporta a los príncipes reales -reduértese en la maza de Nármer-, y Hathor, cuyo nombre indica que abriga a Horus, al rey. Sethe, *Übersetzung...*, IV, 72-73. La conexión es muy indirecta, pero sugerente. Fischer, *The Cult...*, 12.

¹⁶⁶ Diodoro recoge una tradición similar: *Afrodita es llamada dorada entre los nativos de Egipto a partir de una antigua tradición, y existe una llanura llamada de Afrodita Dorada cerca de la ciudad llamada Momenfis*. D.S., I, 97, 8; trad.: J. Lens Tuero.

¹⁶⁷ Jéquier, *Considerations...*, 193.

¹⁶⁸ Junker, *Giza*, IV, 79-80, n.1, citado por Daumas, *Hathor*, 1024.

que el calificativo se deba a su relación con Re, de la que la mitología posterior al Reino Antiguo la hace hija, y con el Ojo de Re, con el que la identifican también los textos más recientes¹⁶⁹.

La arqueología no ha ayudado a resolver el problema de la aparición o, mejor, creación de Hathor, salvo si aceptamos como válido el silencio de las fuentes -y creo que debemos tenerlo en cuenta con todas las precauciones necesarias- para argumentar que no hay testimonios arcaicos definitivos que podamos atribuirle. Podemos incluso expresarlo de otra manera: ninguno de los documentos predinásticos que se supone que hacen referencia a la diosa es concluyente. Se trata, efectivamente, de representaciones de divinidades vacunas, pero Hathor no es la única que puede revestir ese aspecto. Esto nos lleva a poder precisar aún más y señalar que ni siquiera sabemos cuándo la diosa recibe esa imagen, pues es evidente que no está implícita en su nombre.

VIII.4.3.1. Las imágenes arcaicas de divinidades vacunas

Los ejemplos más antiguos de una deidad bovina se documentan sobre algunos objetos arcaicos en los que está esculpida la cabeza del animal. Por el tipo de representación y su reaparición en documentos posteriores -algunos inscritos- donde no puede quedar duda de su carácter, sabemos que se trata de una divinidad.

La paleta de la tumba 59 de Guerza (figura 36a) muestra tallada, sobre una de sus caras, una gran cabeza de bóvido con cinco estrellas, una en cada extremo de orejas y cuernos y otra sobre la testuz, ésta de seis puntas¹⁷⁰. Fechada originalmente en Naqada II (SD 47-77), Fischer retrasó su cronología, haciéndola cercana a la dinastía I¹⁷¹, opinión compartida por Davis basándose en su contorno poligonal mal definido, lo que la acercaría a otros documentos más tardíos¹⁷².

¹⁶⁹ Sevilla, *Las Divinas...*, 31-40.

¹⁷⁰ Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, 22, pl. 6, 7. La disposición de las puntas en las cinco estrellas es similar, pues cuernos y orejas ocupan el lugar de la sexta punta en las que se les yuxtaponen. Puede verse una buena fotografía en Michałowski, *El arte...*, 359, ilustración 176.

¹⁷¹ Fischer, *The Cult...*, 11.

¹⁷² Davis, *The Canonical...*, 239, n. 12.



El recipiente de pórvido conocido como *Hathor bowl* -a pesar de su nombre, no es un cuenco, sino una forma cerrada- fue encontrado por Quibell en Hieracómpolis¹⁷³. Sobre el borde horizontal y plano se ha representado, al menos, una cigüeña y una cabeza de bóvido. Ésta se encuentra rodeada también por cinco estrellas, con la misma distribución que en la paleta de Guerza, pero con seis puntas en testuz y cuernos, y cinco en las orejas. La forma de la cabeza es tan cercana a las de la paleta de Nármer que Arkell sugiere que pueden ser obra del mismo artesano¹⁷⁴.

Paleta de Nármer. Las cabezas de bóvido se encuentran en el registro superior, en el lugar que corresponde al cielo, dos a cada lado y en ambas caras, lo que supone un total de cuatro, como si fueran los cuatro sustentos posteriores del cielo. Las caras son humanas, con orejas bovinas que salen rígidas hacia el exterior y un par de cuernos que se giran hacia el interior, dejando las puntas dirigidas hacia la cabeza. El delantal-*šmt* del rey también está decorado con cabezas similares.

Una tablilla de la tumba de Dyer en Umm el-Qaab¹⁷⁵ presenta a la divinidad reclinada, con una pluma entre los cuernos abiertos¹⁷⁶. Podría traducirse como (*vaca ¿divina? ...*) en los cañaverales de Dep del rey Dyer.

Por completar el cuadro, pero sin que añadan información a la que aportan los otros documentos, se tiene noticia de varias marcas de ceramista¹⁷⁷ y de un marfil tallado procedente de Abu Roash. En éste, fechado a comienzos de la dinastía I, se representa a la diosa bovina, rostro completo y cuernos de vaca, flanqueada por un signo jeroglífico que representa a Min¹⁷⁸. Sobre una caja de marfil temprana aparece también el signo de Bat¹⁷⁹.

¹⁷³ En realidad, éste encontró una veintena de fragmentos -algunos en el depósito del templo- que fueron repartidos entre la colección Petrie del University College de Londres y el Ashmolean Museum de Oxford. A mediados de los años cincuenta Arkell reconoció que se trataba de un único objeto y se procedió a su reconstrucción utilizando réplicas de los escasos restos. El resultado es el *modelo* de uno de los recipientes más grandes del Egipto antiguo, con más de 60 cm de diámetro. El proceso de la compleja labor se explicó en Burgess / Arkell, *The Reconstruction...*

¹⁷⁴ Arkell, *An Archaic...*, 1955, 126.

¹⁷⁵ Petrie, *Royal Tombs...*, II, pl. V, 1.


¹⁷⁶ Aunque Parker planteó que podía tratarse de un signo *rnpt*, Godron (*BIFAO* 57, 1958, 143-149, citado por Fischer, *The Cult...*, n. 30) ha identificado el signo y con él a la diosa.

¹⁷⁷ Adams, *Predynastic...*, 48 y fig. 30i.

¹⁷⁸ Hassan, *Primeval...*, 317. No he podido ver el objeto, pues este artículo no aporta su ilustración. Hassan, en realidad, la llama Hathor, y añade que Min y ella aparecerían asociados como divinidades de

En los tres primeros objetos, encontramos una deidad de carácter celeste, evidente en dos de ellos por las estrellas que la rodean y en el tercero por su ubicación. La elección de un pórfido de fenocristales blancos en una matriz negra para el *Hathor bowl* se debería a la búsqueda de un paralelismo con el cielo nocturno¹⁸⁰. Arkell sugiere que la semejanza de la luna creciente con los cuernos de un bóvido podría ser la base para esta asociación con el cielo¹⁸¹, y algunos autores recuerdan el mito de la Vaca del Cielo para reafirmar la comparación, aunque es del Reino Nuevo y, por tanto, muy posterior, pero responde a los mismos criterios. En los dos ejemplares más antiguos, las cinco estrellas pueden haber expresado la relación entre la diosa vacuna y una determinada constelación.

Por otra parte, el *Hathor bowl*, la paleta y la tablilla tienen una relación evidente con la realeza, tanto por su procedencia -dos de Hieracópolis y otro de una tumba real- como, en el caso de la representación en la paleta, porque los prótomos de vaca aparecen presidiendo la escena de victoria del rey, patrocinando así sus actos.

En todas estas representaciones los cuernos son cerrados. Sólo en la tablilla de Dyer son abiertos, como en las imágenes tradicionales de Hathor¹⁸², lo que ha sido la base para interpretar que se trata de una representación de la diosa¹⁸³. Sin embargo, hay dos argumentos contrarios. El primero, que ella no es la única divinidad vacuna del periodo; así podemos saberlo por los TP, que recogen referencias a un buen número de ellas. El segundo, que el signo utilizado como logograma en la tablilla es muy similar - casi idéntico- al determinativo de la diosa *sh3t-hrw* (, 1375b), por lo que hay razones significativas para pensar que se trata de ésta y no de Hathor.

la vegetación. Es muy improbable que se trate de Hathor, como se verá en estas páginas. Cita como su fuente a Bleeker, *Hathor...*, 28-29, lo que no es concluyente.

¹⁷⁹ Tampoco he conseguido verlo. Mi única referencia es una alusión en Fischer, *The Cult...*, n. 45.

¹⁸⁰ Arkell, *An Archaic...*, 1958, 5.

¹⁸¹ Arkell, *An Archaic...*, 1955, 126, aunque también señala -y en eso está seguramente equivocado- que el animal representa a Hathor dando nacimiento a la luna y a las estrellas.

¹⁸² Petrie, *The Royal...*, II, pl. V, 1.

¹⁸³ Así lo afirma Bleeker, *Hathor...*, 29. Este autor cita como referencia Petrie, *The Royal...*, I, pl. XXVI, 71, pero aquí yo no encontré ninguna imagen de bóvido. Se trata sin duda de la imagen en II, pl. V, 1, ya citada. La lectura es aceptada -en mi opinión incorrectamente- por Hassan, *Primeval...*, 316.



En cuanto a las otras imágenes de cuernos cerrados, Fischer ha propuesto su identificación con la diosa antigua Bat.

En el gran recipiente de Hieracómpolis, la posición relativa de los fragmentos es muy incierta, pues eran muy escasos y el objeto era de un tamaño espectacular, por lo que en realidad ninguno puede unirse, aunque se ha podido identificar forma y proporciones. En consecuencia, Fischer propone que el signo de la cigüeña y el de la cabeza de bóvido consituyeran un grupo jeroglífico. El ave tendría su lectura fonética habitual, por lo que se habría escrito la palabra *b3t*, tal vez sin la *t*, lo que no es problemático, pues también está atestiguado así en textos dinásticos¹⁸⁴.

VIII.4.3.2. Vacas divinas en los *Textos de las pirámides*

La diosa bovina mencionada con más frecuencia en los TP es *sm3t wrt*, la Gran Vaca Brava. Tobin le concede una enorme importancia en los momentos iniciales de la monarquía egipcia; ella sería la única a la que se hace intervenir en la creación de la teología real. Este autor no cree que se trate de una divinidad de la fertilidad, sino de una diosa creadora, pero no cita qué fuentes le permiten llegar a esa conclusión, aunque sí especifica que ambas esferas de acción divina son separables y que este segundo aspecto es el que posibilita que fuera después adoptada como un símbolo maternal en conexión con la realeza.

Tobin considera que el elemento femenino era ya muy significativo para la definición de la legitimidad real en tiempos de Nármer y lo documenta con las cabezas de vaca de su paleta, que debían de estar relacionadas con una deidad vacuna de la fertilidad. Como él no cree que haya razón para pensar que se hubiera desarrollado ya la figura de Hathor *Morada de Horus*¹⁸⁵, la diosa que legitima la posición y divinidad

¹⁸⁴ Fischer, *The Cult...*, 11 y n. 45-46 -paleta de Nármer-.

¹⁸⁵ Es evidente que para que se desarrolle este concepto es necesario que primero se haya instaurado el culto a Horus. Si tenemos en cuenta la antigüedad de los *serekhu* del horizonte A han pasado casi tres siglos desde los más antiguos a Nármer, pero Tobin parece desconocer por completo los estudios que han permitido identificar la dinastía 0. Sus reyes no son mencionados en ningún momento en el artículo y aunque conoce la perspectiva de Frankfort sobre la unificación parece inclinarse por las teorías opuestas. En p. 614, n. 26, considera que Nármer estableció la verdadera realeza en Egipto, lo que podría ser defendible según lo que él entiende por realeza, pero muestra la escasa base documental de sus afirmaciones sobre este momento al aceptar la posible inexistencia de Escorpión que propuso

del rey debe de ser una forma de la Gran Vaca Brava de Nekheb. Este simbolismo sería la mayor contribución del periodo prearcaico a la teología real posterior¹⁸⁶.

Sin embargo, esta divinidad desaparecería en algún momento mal documentado del Reino Antiguo. Los mitos egipcios de la creación están todos dominados por una divinidad creadora masculina, no existe tradición de una deidad maternal y, desde luego, no hay una gran diosa madre en la mitología reflejada en los TP, aunque quedan algunos testimonios que Tobin considera arcaismos. Su fuente de información básica para estas afirmaciones parecen ser estos textos, además de unas representaciones de la diosa que menciona¹⁸⁷, aunque no especifica con claridad ninguna de ellas.

En los TP se recoge una descripción de la Gran Vaca Brava que es la única que cita Tobin explícitamente, y en otro se añade una segunda referencia topográfica mítica:

“O King, you have no human father who could beget you, you have no human mother who could bear you; your mother is the Great Wild Cow who dwells in Nekheb, white of head-cloth, long of hair, and pendulous of breasts, she suckles you and does not wean you.” (2002b-2003c).

“I have inundated the land which came forth from the lake, I have torn out the papyrus-plant, I have satisfied the Two Lands, I have united the Two Lands, I have joined my mother the Great Wild Cow. O my mother, the Wild Cow which is upon the Mountain of Pasture and upon the Mountain of the *zhzh*-bird, the two *dd*-pillars stand, though the broken rubble(?) has fallen, and I ascend on this ladder which my father Re made for me.” (388a-390a).

Por último, un tercer himno viene a confirmar que el contexto en que se menciona a la diosa es el de la resurrección del rey¹⁸⁸:

“You are a son of the Great Wild Cow. She conceives you, she bears you, she puts you within her wing (*sic*). She crosses the lake with you, she traverses the *Siw*-waterway with you.” (1370a-c).

Baumgartel, pues en estos momentos se plantea ya la existencia no de uno, sino de dos reyes con este nombre.

¹⁸⁶ Tobin, *Myth...*, 621.

¹⁸⁷ El empleo de los TP puede inferirse por la lectura del artículo. En cuanto a las representaciones, supongo que se refiere a las imágenes catalogadas más arriba. La tesis doctoral en que se basa este estudio debe de ser más explícita pero no he tenido acceso a ella.

¹⁸⁸ Así es en los otros dos citados, en el primero porque amamanta al rey, que es una forma de expresar su renacimiento y su vuelta a la niñez en otra existencia, el segundo porque el texto prosigue con una referencia a la escala que su padre Re ha hecho para que él ascienda al cielo.

Se puede trazar toda una red de paralelismos entre las referencias y calificativos aplicados a la diosa en estos dos textos y los de otras divinidades. En el segundo texto, 388a, encontramos la alusión a un rito documentado en algunas representaciones desde el Reino Antiguo cuyas leyendas lo explican, aunque no aclaren su significado. En la tumba de la reina Meresankh, esposa de Quefrén, un relieve la muestra con su madre sobre una barca en un cañaveral; ambas sostienen un tallo de papiro en cada mano y la acotación explica: *sšš w3d n h(w)t-ḥrw m phw...*, *entrelazar el papiro para Hathor en los cañaverales...* Aunque no entendamos qué se pretende con ese acto¹⁸⁹, no cabe duda de la deidad aludida, pues numerosos ejemplos de otros periodos lo repiten con similares palabras¹⁹⁰. Pero lo que aquí nos interesa es que el rito de entrelazar los papiros se realiza en un contexto que alude de forma muy clara a la inundación, indirectamente a la fertilidad que produce, y en los TP, a la Gran Vaca Brava. Podríamos, por tanto, suponer que este ritual podría tener un origen antiguo y que habría sido dedicado a alguna de estas divinidades vacunas maternas, de donde lo adoptó Hathor.

En 389a, la (Gran) Vaca Brava es calificada como *tpyt dw sm*, *la que está sobre la Montaña de los Pastos*, un epíteto similar al que recibe la Corona Blanca en 910c, *nbt t3 smi*, *Señora de la Tierra de los Pastos(?)*, además del más habitual de *nbt pr-wr*, *Señora del Santuario del sur*, lo que parece relacionar bajo calificativos similares a todas las diosas de Nekheb.

El párrafo 1370b incluye una referencia tan sorprendente que Faulkner, en su traducción, se ve obligado añadir el *sic* que muestre que no se trata de un error: la Gran Vaca Brava pone al rey dentro *de sus alas*; podemos imaginar la acción como un gesto muy frecuente que hacen las rapaces al envolver a sus crías para protegerlas -pero no,

¹⁸⁹ La explicación de Montet no resulta convincente: cuando el fiel llegaba a los dominios de la diosa - los cañaverales- tomaba un tallo de papiro en cada mano, lo cruzaba entremezclando sus umbelas y formaba una especie de ojiva -un camino secreto que permitía a la diosa circular libremente protegida del terrible Seth- para solicitar la aparición de la diosa. Montet, *Hathor...*, 108. Lo que no resulta convincente es este intento de provocar una epifanía divina en medio de un pantano, pues los dioses egipcios exigían la absoluta pureza del lugar en que se manifestaban y, además, la aparición de una divinidad era concebido como algo tan sobrenatural que resultaba difícil que pudiera soportarlo un ser humano.

¹⁹⁰ Véanse, junto al de Meresankh, en Montet, *Hathor...*, 102-106.


desde luego, los bóvidos-. Lo importante es que éste no es un caso único. El texto es la variante en la pirámide de Pepy II de un párrafo del Spr. 412 -pirámides de Unis y Teti- en el que la diosa había sido descrita de forma similar pero con una diferencia, pues en éste era *blanca de paño de cabeza, larga de plumas y bamboleante de pechos* (729a-b), descripción que se recoge aún en otro himno:

“If they say to me: “Who has done this for you?”, (I reply:) “It is my mother the Great Wild Cow, long of plumes, bright of head-cloth, pendulous of breasts, who has lifted me up to the sky, not having left me on earth, among the gods who have power” (1565c-1566d).

El análisis que Frankfort denominaba como *multiplicidad de acercamientos* y el valor explicativo de los juegos de palabras para la mentalidad egipcia -que no los consideraba una mera coincidencia fonética sino un medio de poner de manifiesto una comunidad de esencia-, pueden explicar que en otro himno el rey tenga dos madres, dos buitres *largas de pelo y pesadas de pechos* (1118b-d). Aquí son las aves las que tienen cubierto el cuerpo con pelo -en una mezcla similar a la vaca recubierta de plumas de 729b y 1566a-, y su lugar de residencia se denomina como Montaña de *shsh*, que es una reminiscencia de la que se citaba en 389a.

Hasta tal punto la vaca representa la imagen materna que la madre real por antonomasia en los TP, la diosa cielo Nut, también aparece en alguna ocasión tocada con los cuernos (1344a¹⁹¹), un atributo que le es completamente ajeno, pero que se le añade aquí para reforzar su simbolismo maternal.

Además, hay un cierto número de divinidades vacunas menores, desconocidas en buena medida -algunas sólo se han documentado en estos párrafos de los TP- que responden al mismo modelo de madre y de colaboradora en la resurrección del difunto. *hz3t* crea al rey convertido en un ternero de oro (1029c), y el monarca asciende al cielo mediante una escalerilla hecha, entre otros materiales, con las tiras de cuero extraídas de la cría de la diosa (2080d-e y, tal vez, 2168c, un texto de barquero muy fragmentado donde podrían estar descritos los aparejos de la barca que transborda al difunto).

¹⁹¹ Spr. conocido por una única versión de Pepy II, el nombre de la diosa aparece escrito de forma poco convencional como , Nut la Grande, sin sus determinativos habituales, el del cielo y el de diosa.

También aparecen *mḥt-wrt*, *b3t*, de la que sólo se recuerdan sus dos caras (1096b) y *sh3t-hrw* como nodriza del rey, repitiendo el simbolismo de la vuelta a renacer y a la infancia que ha aparecido en otros párrafos relacionados con estas divinidades vacunas:

“My mother is Isis, my nurse is Nephthys, she who suckled me is the *Sh3t-Hr* cow, Neith is behind me, and Selket is before me.” (1375a-c).

Ante una mezcla así de ideas, no está tan claro si podemos seguir manteniendo la existencia en el predinástico de una divinidad denominada Gran Vaca Brava¹⁹² o si se trata más bien de la diosa Nekhbet a la que se otorga un significado maternal al aplicarle el calificativo de vaca¹⁹³. Esta diosa no aparece citada en los TP más que en un par de ocasiones, de forma que sería posible ver en el nombre de la Gran Vaca Brava la personificación de una de las funciones de la diosa buitre de Nekheb.

Para aceptar esta segunda hipótesis, sería necesario mantener que existía un concepto de vaca como símbolo de maternidad o fecundidad preexistente, sobre el cual se tejieron las personalidades de las distintas diosas que asumieron ese significado. Y precisamente, Frankfort pudo demostrar la relación entre el ganado domesticado, en especial el vacuno, y el concepto de la procreación. Éste no sería, por otra parte, algo específico a la civilización faraónica, sino que lo comparte con otros pueblos nilóticos debido al substrato camítico común¹⁹⁴.

Éste sería el núcleo que subyace a todas estas diosas, que no son sino manifestaciones diferentes de una misma idea. Intentar determinar, con las escasas fuentes de que disponemos cuál es su lugar de procedencia o las características individuales de cada una de ellas es casi imposible -salvo para aquellas, como Bat, de las que hay información adicional posterior-. En consecuencia, resulta más interesante definir qué es lo que la existencia de ese conjunto de diosas nos permite conocer de la

¹⁹² Téngase en cuenta que los TP no han sido más fieles en respetar las tradiciones de Nekhen, como cuna originaria de la monarquía, que las de otros lugares, pues el filtro heliopolitano ha desdibujado mucho los himnos originales.

¹⁹³ Se puede tratar de una casualidad, pero la palabra madre, *mwt*, se escribe precisamente con un logograma que representa a un(a) buitre, que no es un animal que se caracterice por sus instintos maternos. Gardiner no sabe explicar por qué ese signo jeroglífico tiene la lectura que le conocemos, *EG*, 469, signo G14 ¿No pudo haber un juego gráfico basándose en una relación: deidad maternal - Gran Vaca Brava de Nekheb - Nekhbet - buitre?

¹⁹⁴ Frankfort, *Reyes...*, 184-202.

religión egipcia primitiva que intentar entrar en la disputa acerca de sus particularidades.

VIII.4.3.3. La aparición de Hathor

Antes de pasar a analizar la figura de Hathor en el Reino Antiguo, parece conveniente recordar una puntualización que hace Tobin respecto a ésta y la Gran Vaca Brava y que creo que se puede ampliar a todas las deidades vacunas. La relación entre ambas no es una simple identificación sino más bien la conjunción entre la imagen bovina del símbolo arcaico y una nueva diosa, protectora de la realeza, a la que se otorga carácter materno y aspecto de vaca¹⁹⁵. No obstante, en ella priman los aspectos políticos sobre los maternos, que son más simbólicos que naturales. Griffiths considera que Hathor pudo ser la madre de Horus en el mito original de la lucha con Seth y que fue remplazada por Isis en el ciclo osiriano para que no hubiera conflicto entre las dos leyendas¹⁹⁶. No obstante, no hay fuentes antiguas que mencionen a la diosa antes de la dinastía IV y los egipcios nunca se preocuparon por *nuestra* lógica en sus mitos.

Incluso si asumimos que entre las diosas bovinas, especialmente Bat, y Hathor subyace una misma idea esencial, la conexión no tuvo por qué ser directa. No sabemos cuándo adoptó su forma vacuna -su aparición más antigua, con cuernos, es en las tríadas de Mikerino-. El substrato común es el que pudo llevar a la similitud de caracteres, pero al menos la imagen de algunas de ellas se mantuvo claramente diferenciada, lo que manifiesta que no hubo una confusión entre ellas, al menos en una fecha temprana. *šh3t-hrw* lleva un tocado de plumas distintivo entre la cornamenta, Bat presenta unos cuernos largos y trenzados que parecen antenas rematadas en espiral,

¹⁹⁵ Tobin, *Myth...*, 606 y n. 3. Tobin considera que Hathor posee unas connotaciones políticas que seguramente no tenían las vacas divinas anteriores y es su relación con la realeza la que le ha permitido adoptar las funciones maternas de las demás diosas antiguas, eliminando a éstas. Su afirmación resulta contradictoria con su propio discurso, pues él reconoce a una de las deidades bovinas, la Gran Vaca Brava, en la que aparece representada sobre la paleta de Nármer. Este documento me parece suficientemente explícito para suponer que estas diosas -o al menos una de ellas, seguramente Bat- están actuando ya como valedoras del monarca desde fines de la dinastía 0.

¹⁹⁶ Griffiths, *The Origins...*, 8.



Hathor luce un par de cuernos elegantemente curvados hacia fuera en forma de lira. Sólo en periodos posteriores encontraremos imágenes de *šh3t-hrw* con el disco solar entre los cuernos -rasgo hathórico- o a Hathor calificada en el cuento de Sinuhe como *nbt sb3w*, *Señora de las estrellas*, epíteto que parece adoptar de la vaca divina de la paleta de Guerza o del *Hathor bowl*¹⁹⁷, o encontramos el fetiche de Bat -diosa que desaparece desde el Reino Medio, absorbida por Hathor- convertido en el sistro, pero sólo desde un momento tardío¹⁹⁸.

La Hathor mejor conocida, la del Reino Nuevo, no tiene demasiada semejanza con la que se creó originalmente en el Reino Antiguo. Su imagen tan variada, testimonio de su versatilidad, hace difícil determinar con claridad la complejidad de su figura y supone un problema adicional a la hora de analizarla en un periodo del que tenemos muy pocos documentos.

La Piedra de Palermo menciona, durante el reinado de Neferirkare, la realización de una estatua de Ihi -su hijo- *destinada a la Hathor del sicomoro en el edificio-mrt de Snefru*. Tenemos en ésta la referencia más antigua a una construcción dedicada a la diosa en que se la menciona explícitamente¹⁹⁹.

Hawass supone que uno de los nichos del templo funerario de Queops estaba dedicado a una estatua de la diosa y que ésta tenía sacerdotes y sacerdotisas desde, al menos, este reinado²⁰⁰. Sin embargo, no señala la fuente que le permite realizar esta afirmación y en la tesis de Begelsbacher no se recoge ningún titular del cargo enterrado durante el reinado de este rey, aunque los de reinados posteriores han podido empezar a desempeñar su función durante los predecesores en el trono.

A partir de Quefrén, los documentos reales se hacen seguros. Una de las puertas en el templo bajo de su complejo funerario le señalaba como *amado de Hathor*, algunos sellos reales colocan al rey bajo la protección específica de la diosa y

¹⁹⁷ Fischer, *The Cult...*, 11-12.

¹⁹⁸ Fischer, *The Cult...*, 14-15.

¹⁹⁹ Según Tobin la primera aparición de su nombre en textos es en la piedra de Palermo. *Myth...*, 622, n. 48; Breasted, *Ancient...*, 156, 159. Sin embargo, estos parrafos se refieren a los reinado de Userkaf y de Sahure, Breasted, *Ancient...*, I, 68 y 69, por lo que es evidente que son posteriores a la construcción de Snefru.

²⁰⁰ Hawass, *The Programs...*, 237.

Meresankh, esposa real, desempeñaba la función de *hm(t)-ntr h(w)t-hrw nbt twnt*, sacerdotisa de Hathor, Señora de Dendara.

Su primera representación plástica conocida es en las famosas tríadas del templo bajo de Mikerino. En ellas muestra ya sus cuernos característicos en forma de lira y, entre ellos, el disco solar. Por ellos sabemos que desde entonces esta personificación divina de la mansión real había adquirido ya sus típicos rasgos icónicos de bóvido y, con ellos, el simbolismo maternal y de fertilidad que se asocia con las divinidades vacunas.

A partir de ese momento, las tumbas privadas nos informan con detalle respecto a su presencia en la sociedad. Hathor es la divinidad con el sacerdocio más numeroso del Reino Antiguo. En el catálogo que ha realizado Begelsbacher sobre tumbas privadas de las dinastías IV y V, casi un tercio de todos los títulos sacerdotales está en relación con ella, más del doble que los del dios que le sigue, Horus.

Teniendo en cuenta que se trata de inscripciones sobre monumentos privados, es decir, por definición, de enterramientos de elite, no podemos transferir esta información al conjunto del país y deducir que Hathor fuera la deidad más venerada de Egipto. Aunque algunas, como la de Meresankh, mencionan el santuario de Dendara, en realidad nos informan, fundamentalmente, sobre el lugar en el que han sido encontradas, es decir, las necrópolis de la región menfita y, por tanto, la Residencia. Lo que resulta significativo es el importante papel que desempeña en la ideología de ésta, es decir, de la realeza.

Los epítetos que califican a la diosa permiten saber a cuál de sus aspectos se rendía culto en ese momento. El más frecuente de los calificativos de Hathor es *nbt nht*, *Señora del sicomoro*. En el Egipto antiguo había un cierto culto a los árboles; su presencia benéfica era el testimonio de las fuerzas divinas que residían en ellos. En contexto funerario, el numen de los árboles se representaba como una divinidad femenina que proporcionaba el agua fresca, el sustento y la sombra propios de los bosquecillos. En el Reino Antiguo no hay ninguna prueba de que se hubiera creado ya esa imagen, pero podía existir el concepto; es posible que ése es el que se manifieste en



el título de *Señora del sicomoro* y que, bajo ese aspecto, la diosa estuviera ligada al más allá²⁰¹. Begelsbacher llega a la conclusión de que debía de haber algún tipo de instalación cultual dedicada a Hathor, Señora del sicomoro, en el complejo para el enterramiento real²⁰². Las numerosas sacerdotisas, esposas de funcionarios de la corte, desempeñarían su función en un contexto funerario. Los sacerdotes, que por el catálogo de inscripciones de esta investigadora sabemos que sólo están documentados a partir de la dinastía V, parecen estar ligados exclusivamente a monumentos reales - edificio-*mrt*, santuarios solares-.

El disco entre los cuernos del tocado otorga a la diosa carácter solar. Éste se ve confirmado por las inscripciones de las tumbas menfitas. La mayoría de los hombres ligados por una titulación sacerdotal a Hathor cumplen también esa función en un santuario de Re²⁰³. La tríada Re-Hathor-Horus puede remontarse a la dinastía V. Pero en la mitología posterior, Hathor es también hija del dios solar.

En los TP, Hathor es una divinidad que no juega un papel destacado. Sólo tres párrafos hacen referencia a ella directamente.

En 466a-b, se la califica como madre de Horus, lo que es evidente por su nombre, pero resulta más significativo que se la introduce entre Osiris y Gueb -padre y abuelo de Horus en la genealogía heliopolitana- sin tener en cuenta la existencia de Isis, la verdadera madre del dios en esa línea familiar.

“Are you Horus, son of Osiris? Are you the god, the eldest one, the son of Hathor? Are you the seed of Geb?”. (466a-b).

En el Spr. 335, las distintas partes del cuerpo y los atributos reales son identificados con divinidades para favorecer el ascenso celeste del monarca difunto, el

²⁰¹ Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 57-58, recopila algunos testimonios que inciden en esa conexión: . título durante la dinastía V; escriba real de los documentos sellados que están en el santuario solar de Userkaf, en el edificio del sicomoro de Hathor y en las construcciones funerarias de Userkaf;

. en todas las tríadas de Mikerino conservadas suficientemente, Hathor lleva el título *nbt nht*; recuérdese que fueron encontradas en el templo bajo de su complejo funerario;

. bajo este epíteto, la diosa entrega la vida en un relieve del templo alto de Dyedkare-Isesi; etc.



²⁰² Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 58 y 63-64.

²⁰³ Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 65.

faldellín-*šndwt* es Hathor (546b). La razón para esa correspondencia puede estar en la forma característica del paño y la relación de la diosa con la fecundidad²⁰⁴.

En un tercer himno, se recuerda que es el ojo de Re el que aparece entre los cuernos de la diosa, pero ella misma no es identificada con él, como sucederá en épocas posteriores, sino que es el rey quien se asocia con ese símbolo. De esta manera, obtiene por duplicado su propio renacimiento, al unir el ciclo diario del sol con la potencia reproductora de Hathor.

“O Re (...) Rejoice at me (...) for I am that eye of yours which is on the horns of Hathor, which turns back the years from me; I spend the night and am conceived and born every day”. (703a/704a/705a-c).

Hay también algunos párrafos que hablan de la *casa de Horus que está en el cielo*, pero es muy improbable que se trate de una referencia a la diosa, en un Spr. A causa de la escritura misma,  (1025d/1026c)²⁰⁵, y en el otro por el contexto, , (...) *rd-n.f db^c f r ḥ(w)t-ḥwr m qbḥw*, si él (...) él habrá puesto su dedo en la morada de Horus en el cielo (1278b).

Hathor, madre de Horus, es la conclusión del proceso por el que se crea la figura de la deidad gobernante: el rey terrestre -y en este caso su madre divina- toma el lugar de cualquier otro dios menos tangible. La asociación del halcón real con Hathor puede decirse que completa la transición desde una mitología de base más naturalista a otra de fundamentación y finalidad política, un cambio de énfasis religioso distintivo del Reino Antiguo. Significa la instalación de la estructura política como la base del orden social y el cósmico. Hathor y, desde la dinastía V, Isis cumplen funciones maternas hacia el rey pero son figuras enteramente simbólicas y dirigidas hacia la legitimidad de la autoridad real, una como madre que lo hace nacer, la otra como trono que le permite asumir el cargo -por eso una puede sustituir a la otra en el párrafo comentado-.

²⁰⁴ Comunicación personal de J.R. Pérez-Accino.

²⁰⁵ Allen lo comprende como un altar en el cielo, una de sus escasas estructuras: “enclosure of Horus belonging to the sky”, Allen, *The Cosmology...*, 3. Por el contrario, no cita 1278b, por lo que da a entender que lo concibe como Hathor.



Su adquisición de un carácter funerario está ligado a su significado de madre del dios. Como figura maternal es un símbolo del nacimiento, y por tanto de la resurrección, como debieron de serlo las diosas vacunas que, bajo esa forma, la precedieron y de las que adoptó en determinado momento el aspecto. Ésta es la función que se le otorga en la necrópolis real y en los templos funerarios desde la dinastía IV, y que explica el elevado número de sacerdotes ligados a su culto.

Cuando Re se convierte en la divinidad absoluta del estado a comienzos del Reino Antiguo, Hathor recibe el sol como tocado entre los cuernos. A través de este Ojo de Re que todo lo ve, ella, en tanto que protectora de la realeza, se convierte también en defensora del orden del universo.

VIII.4.4. Re y la Enéada heliopolitana

Con la dinastía IV asistimos a un cambio significativo en los fundamentos ideológicos de la realeza. Si hasta ese momento la base de su justificación teológica es el rey como Horus y probablemente su combinación con Hathor como su madre, tras la muerte de Queops tenemos ya la prueba epigráfica de una divinidad que lleva ya, sin duda, varias generaciones convertida en otro apoyo mítico del poder político, el dios sol y sus varias manifestaciones.

VIII.4.4.1. Las diversas manifestaciones del dios solar

En origen, *rꜥ* no designaba posiblemente más que al sol. Pero en un momento indeterminado a comienzos del Reino Antiguo, la fuerza creadora del astro se diviniza y deriva en un dios con idéntico nombre. El sol se convierte así en la morada de la deidad y en la forma estelar de su aparición, mientras Re rige su salida y movimiento por el cielo y su reaparición a la mañana siguiente, en definitiva, su ciclo diario ininterrumpido.

Los investigadores que estudiaron su origen han llegado al consenso, a pesar de la carencia de fuentes, de que se trata de un culto local cuyo dios fue ascendido a divinidad universal. No obstante, no hay ninguna seguridad sobre su lugar original, que

pudo ser tanto Heliópolis como cualquier otro centro antiguo. Hay que tener en cuenta que estos estudios se realizaron desde el marco teórico general que consideraba la religión egipcia como un conglomerado de cultos locales; por razones políticas, es decir, por el ascenso al poder de una familia de su ciudad, algunos de ellos se convertían en dioses *nacionales*. El inconveniente de este punto de vista es que es incapaz de dar explicación a la presencia por todo el país, por ejemplo, de dioses halcones celestes, de divinidades bovinas ligadas a la fecundidad y de creencias solares. Estos cultos representan el substrato de la unidad religiosa egipcia, de manera que las enseñanzas de los grandes centros teológicos no han de ser comprendidos como doctrinas extrañas e impuestas políticamente sino enseñanzas e intuiciones iluminadoras de las potencialidades latentes en su politeísmo²⁰⁶.

El desconocimiento sobre el lugar del que era originario Re puede hacerse extensivo a los mismos egipcios ya desde el Reino Antiguo, pues en la enumeración de dioses del Spr. 601 de los TP, Re es asociado al horizonte (1669a) y no a un santuario terrestre concreto como el resto. El culto original de Heliópolis parece que fue el de la piedra benbén, pero no sabemos tampoco en qué consistía. Las representaciones la muestran como una piedra enhiesta con la parte superior redondeada, pero ésta parece no ser bien aceptada por la sensibilidad estética egipcia, que lo convierten o en el borde superior curvado de las dos caras planas de las estelas, o en la figura geométrica de la pirámide, y en este caso la piedra entera puede metamorfosearse en obelisco. Cómo se relacionan el benbén y el culto solar es algo que admite una interpretación muy sorprendente para nosotros pero que no es infrecuente en la cultura egipcia. El nombre de la piedra, *bnbn*, guarda un parecido fonético con *wbn*, *alzarse* y *brillar*, de forma que posiblemente se trata de un simple juego de palabras. Éste alteró el significado original del símbolo -que seguramente nunca podremos conocer- dotándolo del nuevo contenido solar²⁰⁷.

Algunos nombres reales de la dinastía II incluyen la partícula *r^c*. Se defendió durante un tiempo que eran teónimos, pero en la actualidad muchos investigadores

²⁰⁶ Frankfort, *Ancient...*, 21.

²⁰⁷ Kemp, *El Antiguo...*, 113.



prefieren ver en ellos una alusión al astro, de forma que ☉ debe leerse *nb-r^c*, *Señor del sol*, en lugar de *r^c-nb(.i)*, *Re es (mi) señor*, pues una declaración teológica como ésta se encuentra en los nombres personales -de nacimiento-, pero no en los de Horus²⁰⁸. El otro rey con un teónimo en Re es *nfr-k3-r^c*. Está atestiguado sólo en la lista real de Saqqara, y por tanto un milenio y medio después de su hipotético gobierno, de forma que la posibilidad de que su nombre se haya variado en la transmisión resulta factible. Tampoco es seguro que el nombre de Halcón de oro de Dyeser, que en una de sus variantes parece incluir un círculo, se refiera a la divinidad, sino más bien al astro. Sin embargo, bajo el reinado de este monarca se erige en Heliópolis un altar en el que aparecen algunos dioses de la Enéada heliopolitana, indicando que este centro está adquiriendo un valor para el estado. El primer teónimo que incluye con seguridad esta partícula divina es *hzy-r^c*, *Prometido a Re*, de comienzos de la dinastía III, conocido por la tumba de un alto funcionario, famosa por sus relieves sobre madera²⁰⁹.

Desde el Reino Antiguo la personalidad del dios parece haber quedado establecida dentro de unos parámetros que van a caracterizarle por el resto de la historia egipcia, aunque su figura sufriera algunas lógicas transformaciones, que no desvirtúan el aspecto que se le dio en ese momento. Las principales características de la divinidad son²¹⁰:

Dios universal. Como encarnación del sol, su movimiento le muestra como dios de ese universo que recorre a diario, sin barreras -los TP lo califican como *El que no tiene límites* (1442b)- y le permite dirigir no sólo el rumbo del mundo, sino también el destino de los hombres.

Dios primordial y creador. Existe antes de la creación y se encarga de llevar ésta a cabo en su identidad de Atum. Pero además asegura su recreación a través de su

²⁰⁸ von Beckerath, *Handbuch...*, 49, n. 3.

²⁰⁹ Barta, Re, 157. En p. 161 resulta evidente que este autor no reconoce tampoco a Re en el nombre del Horus de Oro de Dyeser, sino al astro. Beckerath ni siquiera da una transcripción hipotética a las tres primeras variantes del nombre, a pesar del posible signo solar sobre el logograma *oro*, tal vez porque la cuarta versión muestra claramente un halcón -*bik-nbw*-, que complica la comprensión de las otras tres. von Beckerath, *Handbuch...*, 50 y 176.

²¹⁰ Barta, Re, 158-160.

reaparición diaria, en la que renueva la vida sobre la tierra mediante la luz y el calor, y de su ciclo anual, representado en los relieves de las estaciones del santuario solar de Niuserre y en algunos himnos de los TP: “*El Eterno, Señor del Año*” es su nombre (449a).

Rey de los dioses. Su actividad como señor del universo la desempeña de una forma semejante al rey humano. Igual que éste, tiene un pueblo, los *ḥnmmt* -más ligado a Atum que a Re²¹¹ -, como él, se muestra entronizado en su barca solar, y le rodea un séquito, *šmsw*, que recuerda el de una corte real, con Thot como heraldo y el rey difunto como su secretario.

Señor de Maat. La regularidad de los movimientos del sol sugería, además de victoria, orden e inmortalidad como renacimientos sin fin y la idea de una justicia inflexible y de un juez omnipotente. Frankfort concluye que su comportamiento adquiriría una cualidad ética²¹². La justicia forma parte del orden establecido por Re, o dicho en términos egipcios, Maat es hija de Re.

Estas características son las que explican la conexión que se crea entre Re y la realeza. El monarca y su señorío terrenal están ligados íntimamente a esta divinidad. Según el papiro de Turín, que se hace eco de una tradición menfita, éste fue el segundo dios que ejerció la realeza sobre la tierra en el tiempo primordial. Si nos atenemos a los documentos coetáneos, esa relación se inicia con la dinastía IV²¹³.

Desde comienzos de la dinastía IV, se asiste a un cambio en la forma externa de la tumba real, pues la pirámide de Huni, en Meidum, es terminada por su hijo Snefru en la forma característica de caras lisas. Si es anterior o posterior a las de Dahshur es secundario en este momento, pues las tres se hicieron en el mismo reinado. Lo verdaderamente importante es que la tumba real deja de ser una imagen de la escalera que ayuda al rey a ascender al cielo y se convierte en la petrificación de los rayos solares de Re, que envuelven la momia del monarca muerto y divinizado o en el benbén, la piedra en la que aparece y brilla el sol en la *primera vez* primordial.

²¹¹ Serrano, *El origen...*, 14.

²¹² Frankfort, *Reyes...*, 179.

²¹³ Barta, *Re*, 161.

En el reinado de Queops el primer sacerdote de Heliópolis era ya uno de los cargos más importantes del estado.

Stadelmann sugiere que el culto al rey sufrió un cambio en la dinastía IV y Queops se convirtió en Re mismo, pues el nombre de su pirámide es *3ḥt ḥwfw*, *Horizonte de Khufu* (Queops)²¹⁴, lo que indica que éste debía ser identificado con Re, cuya localización natural estaba en el horizonte. La confirmación sería la adopción documentada por sus hijos e inmediatos sucesores, Dyedefre y Quefrén, del título de *s3 rʿ*, Hijo de Re, sugiriendo explícitamente que su padre era el dios mismo²¹⁵. Hawass aporta algunas observaciones complementarias. La primera es la decisión de ampliar el templo alto en el año 5 de su reinado, seguramente para acomodar el nuevo culto a sí mismo convertido en Re. La segunda es sugerente pero se fecha con anterioridad a este rey y Hawass no explica qué implicaciones puede tener esa cronología. Consiste en el cambio de situación de las cámaras internas en la pirámide, que permiten que el sepulcro se encuentre no *bajo* el monumento, sino *en* él. Esta práctica sólo la llevaron a cabo Snefru, Queops y Quefrén. Un enterramiento en el interior del benbén identificaba al monarca con el propio Re; ambos, fundidos en una única divinidad, estarían así localizados en el horizonte²¹⁶. Al tratarse de complejos funerarios, estas ideas no deberían afectar a la concepción del rey gobernante.

Los sucesores de Queops, durante dos dinastías, llevan la mayoría nombres con el teónimo en Re: Dyedefré, Khaefré (Quefrén), Menkaure (Mikerino), Sahure, Neferirkaré, etc.

El predicamento del sacerdocio de Re en la corte se debe, según Tobin, a la disputa dinástica que se produjo a la muerte de Queops. Los sacerdotes heliopólitano habrían apoyado a Dyedefré, que se hace coronar con un teónimo en Re y lleva el título de *s3 rʿ* para contentar a quienes le apoyaron en sus pretensiones al trono. Pero su corto reinado sería interrumpido por la reacción de la rama central de la familia real, que

²¹⁴ Según Bennett, el nombre es *Pirámide de Khufu que está en el lugar del alba y del ocaso*, es decir, que es el lugar donde el sol se levanta y se pone, el horizonte. El significado es en realidad idéntico al nombre que da Stadelmann. Bennett, *Pyramid...*, 174.

²¹⁵ Stadelmann, *Die ägyptischen...*, 126.

²¹⁶ Hawass, *The Programs...*, 227.

lograría imponer a su candidato, Quefrén²¹⁷. Aunque hay algunos otros argumentos para defender esta disputa interna del grupo en el poder, resulta lógico pensar que si el clero heliopolitano actuó de esa manera habría perdido el favor de la familia dinástica y no puede entenderse que siga ejerciendo una fuerte influencia política, pues tanto el nuevo rey como su hijo llevan también teónimos en Re. Para Quirke, la propia organización de las pirámides de Snefru -él incluye la de Meidum- indica un cambio religioso con un significado profundo sobre todo el país, pues todo él se ajustó para expresar la realeza como el dominio universal del dios sol sobre la tierra.

Barta sugiere que la última narración del papiro Westcar permitiría deducir con cierta probabilidad que los reyes de la dinastía V ejercieron el sacerdocio de Re, pues el cuento los hace hijos de un sacerdote del santuario de Heliópolis²¹⁸.

Re aparece identificado desde el Reino Antiguo a otra divinidad, Atum. Los TP lo presentan como tal o bajo la forma sincrética de Re-Atum, y en general podemos entenderlos como formas diferentes del mismo dios. A éstas, también hay que añadirles a Khepri, de manera que tenemos a éste como el Sol matinal, Re como el de mediodía y Atum como versión vespertina.

“They (los dioses) will bring you into being like Re in this his name of Khoprer; you will draw near to them like Re in this his name of Re; you will turn aside from their faces like Re in this his name of Atum” (1695a-c).

La etimología de su nombre nos permite comprender cuál fue su origen. *tm*, el verbo del que deriva, tiene dos significados posibles, y ambos pueden combinarse en la personalidad del dios, uno positivo, *ser completo, la totalidad*²¹⁹, y también un aspecto negativo, *no ser*, además de utilizarse como verbo auxiliar para la negación. Atum, por tanto, puede significar tanto *El que es una totalidad*, como *El que no es aún existente*, y sus valores no son excluyentes²²⁰.

²¹⁷ Tobin, *Myth...*, 626.

²¹⁸ Barta, Re, 161.

²¹⁹ En opinión de Griffiths, *The Origins...*, 50, su significado original presumible sería el de *todo, la totalidad*, es decir, *el universo*. Y Quirke, *Ancient...*, 23, también traduciéndolo como *el Todo*, lo entiende como la sustancia de la que se va devanando o desenrollando la creación.

²²⁰ *Der welcher eine Gesamtheit ist, y Der noch nicht Vorhandene*. Kákosy, Atum, 550. Hornung recoge toda una serie de posibilidades expresadas por diversos autores. Anthes: *he who is an entirety*;



Aunque el aspecto solar de Atum fue pasando a primer plano, su culto en Heliópolis era independiente del de Re. Mucho más tarde, en época de Piye su santuario seguía siendo un edificio diferente, pues este rey señala cómo le rindió visita²²¹.

Atum es el dios primordial de la teología heliopolitana, y ése es también el aspecto que asume, fundamentalmente, en los TP. Su preeminencia sobre toda materia creada fue representada con la imagen de un rey de Egipto como señor del universo, en forma humana, llevando sobre la cabeza la corona doble. Las cosmogonías de todos los templos coinciden en que el comienzo no fue la nada. Los egipcios eran incapaces de concebir la inexistencia absoluta; creían más bien que algún material de algún tipo había existido siempre. Ellos concebían la creación originaria como una especie de modelado de una materia informe que daba lugar al mundo ordenado. En ella, dentro de una masa líquida sin límites, en un estado latente, se encontraba el demiurgo. Éste existía sólo como potencialidad, inconsciente de sus posibilidades y de la tarea que tenía que cumplir. En la teología heliopolitana, este dios primordial era Atum. Su objeto sacro en Heliópolis es el benbén, el símbolo de la colina primordial que representa también a Re:

“O Atum-Khoprer, you became high on the height, you rose up as the *bnbn*-stone in the Mansion of the *bnw* in *Twnw*, you spat out Shu, you expectorated Tefenet, and you set your arms about them as the arms of a *k3*-symbol, that your essence might be in them” (1652a-1653a).

El párrafo citado nos recuerda la forma en que los egipcios concebían ese proceso de aparición del primer dios y de los primeros elementos de la creación. Mientras que Atum es una divinidad indiferenciada sexualmente, con potencialidad masculina y femenina, él va a iniciar un desdoblamiento de sí mismo en una primera pareja de dioses-elementos que ya poseen rasgos sexuales concretos. A partir de éstos, surge una siguiente pareja y después otra generación de dos parejas de hermanos. A

Bonnet: *he who is not yet complete*; Kees: *he who is not yet present*; mientras que él mismo prefiere entenderlo como *the undifferentiated one*. Hornung, *Conceptions...*, 66.

²²¹ Kakosy, Atum, 551.

este conjunto de nueve deidades lo conocemos como la Enéada heliopolitana²²². No es la única, pero sí la más antigua documentada y la más importante para la teología real durante el Reino Antiguo²²³.

VIII.4.4.2. Las parejas divinas nacidas del demiurgo solar

“O you Great Ennead which is on On, (namely) Atum, Shu, Tefenet, Geb, Nut, Osiris, Isis, Seth and Nephthys; O You, children of Atum, extend his goodwill(?) to his child”. (1655a-c).

Esta genealogía de dioses es una cosmogonía, es decir, una forma de explicar cómo surge el universo ordenado. Re-Atum es la fuerza del Sol; Shu y Tefnut son el aire, seco y húmedo respectivamente²²⁴; Gueb y Nut son la personificación divina de la tierra y el cielo; por último, Osiris y Seth son reyes de Egipto. En consecuencia, este proceso genealógico concluye en la realeza, que se convierte así en la heredera de los dioses cósmicos. Esta última generación une la naturaleza y la sociedad, el universo y la monarquía. A través de su origen, ésta forma parte del orden del universo y proclama la aparición de la historia al ligar el mundo de los dioses a los humanos. La Enéada tiene un significado básicamente político.

Es interesante resaltar que a pesar de su significado para el poder, el resultado final sea una imagen masculina/femenina muy equilibrada. Aunque haya perdido una parte de su énfasis natural, es importante que ese equilibrio entre los sexos tuviera como destino la legitimación de la posición de las dinastías gobernantes y del monarca.

²²² En algunos textos de todas las épocas el número y nombre de sus componentes varía y puede llegar a veintitrés. Brunner, Neunheit, 477-478, n. 9.

²²³ Brunner recuerda muchas otras en su definición de Enéada: la tebana, de influencia heliopolitana y sin duda más tardía; la menfita, conocida a través de la piedra de Shabaka, y por tanto documentada desde el I milenio a.e., aunque desde época antigua tenía que existir alguna cosmogonía con Ptah como demiurgo que surge en *t3-tnn*, la *Tierra que se eleva*; en Abidos, registrada desde el Reino Nuevo, pero de antigüedad no especificada; y en otros lugares, muy mal conocidas, como las de Pe, Nekhen, Heracleópolis, etc. Los mismos problemas en su documentación impiden saber con certitud si en origen se trata de cualquier congregación indefinida de dioses que intencionadamente o por casualidad fue dotada en Heliópolis con nueve nombres concretos a los que además se dio un significado muy específico o si se trata de un concepto originario de Heliópolis que fue perdiendo su nitidez al relacionarse con otros contextos míticos. Brunner, Neunheit, 474-475.

²²⁴ También se ha sugerido que Tefnut podría ser la luz o el calor que produce la radiación solar, mucho más coherente que la humedad como producto del sol. Franco, *Pequeño...*, 120.



El testimonio más antiguo de esta Enéada es una serie de relieves del Museo de Turín hallados por Schiaparelli en sus excavaciones de Heliópolis. Se tallaron en el reinado de Dyeser, pues su nombre aparece citado sobre un signo *nebty*. No se sabe con certeza en qué consistía el monumento, pues se encontró muy degradado -y seguramente la excavación a comienzos de siglo tampoco sería modélica-. Sethe pensaba que se trataba de una representación de los nueve dioses de la Enéada en tres hileras de tres personajes entronizados frente al rey, que se hallaría dirigido hacia ellos, aunque nada de éste se ha conservado²²⁵. Smith considera que se trataría de un pequeño altar y que tenía que haber al menos cuatro figuras sentadas, aunque admite que pudo haber más²²⁶. Sólo el nombre de una divinidad y unos signos de otra se han conservado, [Gue]b y Seth, a los que hay que añadir la figura de Shu según identificación de Sethe. Su significado no está claro; las figuras se entienden unas veces como el propio rey, devoto de los dioses y representado bajo la forma de cada uno de ellos y otras como las imágenes de las propias divinidades de la Enéada. El que presenten forma humana y que se hayan encontrado en el mismo Heliópolis, son argumentos favorables para esta segunda opción, pero el propio Griffiths, a quien conviene para su argumentación sobre la antigüedad de Osiris, concluye que aunque parezca probable, hay que tomarlo con mucha reserva²²⁷. De cualquier forma, no sabemos hasta qué punto esa Enéada de los relieves tiene el significado político de la que conocemos a través de los TP.

El desarrollo definitivo de la teología heliopolitana puede coincidir con los primeros reinados de la dinastía V, según se desprende de una serie de datos bien conocidos:

el cambio de familia reinante entre la dinastía IV y V y la influencia del sacerdocio heliopolitano en este proceso es uno de los pocos acontecimientos históricos que nos ha quedado en una obra literaria, tal vez a consecuencia de su impacto en la memoria popular, como se desprende de que fuera recogido en los cuentos del papiro Westcar. Esa evolución política debió de suponer una transformación profunda en la

²²⁵ Sethe, citado por Griffiths, *The Origins...*, 72, n. 124.

²²⁶ Smith, *A History...*, 133-137, figs, 48-53.

²²⁷ Griffiths, *The Origins...*, 73.

comprensión de la monarquía y de su estructura de legitimación. Para muchos autores es el paso de rey-dios a rey que ejerce una función divina, aunque ya se ha visto que no estoy de acuerdo en el primer aspecto;

la consolidación definitiva del título oficial de *s3 r6*;

la construcción de los templos solares para cada rey.

En el aspecto político, muchos autores usan estos argumentos como indicativos de una transformación en la cúspide y ven la creciente influencia del sacerdocio heliopolitano como una señal de debilitamiento de la autoridad real. Si esto es cierto hay que concluir que las dinastías III y IV fueron el punto más alto del absolutismo regio y que una imagen más moderada de la posición y de la autoridad real fue creada por la definición del monarca durante la dinastía V. Pero también hemos visto que el desarrollo de la Enéada tiene una función ideológica muy significativa, pues explica la realeza como la culminación del proceso de creación, la que asegura el orden del universo.

Mientras que Atum y las dos generaciones siguientes -Shu y Tefnut, Gueb y Nut- tienen un significado cósmico bien definido, no puede decirse lo mismo de sus sucesores. La Enéada es además la asamblea de dioses que otorga a Horus el veredicto favorable que le hace digno de la sucesión de su padre. Como el rey es el Horus que gobierna sobre la tierra, esa legitimación mítica tiene un significado tangible, pues la Enéada es la que sanciona el ascenso del monarca al trono. La última generación de dioses es la que se implica en ese aspecto, por lo que vemos que los papeles están bien delimitados entre los grupos de parejas divinas.

Nut es un caso especial. Es la diosa a la que se recurre con más frecuencia en los TP, fundamentalmente en su papel de madre del rey:

“It is my rebirth today, you gods; I do not (now) know my first mother whom (once) I knew, it is Nut who has borne me and also Osiris” (1428c-e).

Sin embargo, es una deidad desconocida hasta ese momento. No aparece en documentos anteriores, pero los TP citan su altar, *hwt šnit* (5a) en Heliópolis (1664a), de donde se deduce que puede haberse desarrollado en este centro religioso.

La ausencia de Horus es muy llamativa, pero la explicación puede estar en su identificación con el rey gobernante. En realidad, no está completamente excluido,



pues en tanto que heredero del trono de Egipto, es hijo de todos sus antecesores, que son los dioses de Heliópolis.

La necesidad de justificar mitológicamente el poder real e imbricarlo en el orden del universo ha llevado a una coalescencia de relatos míticos en torno a la sucesión legítima al poder. Si en el Predinástico se había creado el mito de la lucha de Horus y Seth, en la teología heliopolitana este conflicto se va a explicar como un problema heredado de la generación anterior, aunque los TP, nuestra única fuente para la primera etapa de formación del mito, son muy parcos en detalles²²⁸.

Osiris es asesinado por su hermano, sin que se especifiquen las razones, en lo que es un ataque simbólico a la monarquía legítima. Matándolo antes de que tuviera tiempo para engendrar un heredero, Seth abre la posibilidad de usurpar la realeza. Pero Isis, consigue quedar embarazada de su esposo muerto, dando una prueba de que el parentesco y la transmisión legítima de la monarquía pueden triunfar incluso sobre la violencia extrema. La victoria posterior de Horus sobre Seth es la consolidación del heredero legítimo, reafirmada en el juicio posterior ante la asamblea de dioses, que sentencia a su favor, devolviendo la realeza a su verdadero poseedor y con eso, el orden natural al universo. Al hacerlo se pronuncian también sobre el derecho divino del rey terrestre a ocupar su trono²²⁹. Algunos autores explican la ausencia de Horus en la Enéada por su imposibilidad de formar parte del colegio divino que resuelve favorablemente hacia él. Pero esta hipótesis no explica entonces por qué razón sí se encuentra Seth, que está también implicado en el juicio.

En origen, el nombre egipcio de Neftis, *nbt-hwt*, *Señora del dominio (real)*, la señala como una personificación del poder real en sus aspectos políticos prácticos²³⁰. Sin embargo, no son éstos los que se recogen en los TP. En ellos está ya ligada a Seth (153a, 601e-f) y ya aparece citada como hermana de los tres dioses. Su papel

²²⁸ Los distintos acontecimientos los conocemos con más precisión por Plutarco, pero éste escribió dos milenios y medio después de la primera aparición del mito en los TP. Esta diferencia cronológica es suficiente para que no podamos retrotraer alegremente los episodios que cuenta el autor griego hasta el Reino Antiguo, salvo en el desarrollo general de la trama, confirmada por las alusiones en los textos antiguos.

²²⁹ Sobre el temor a un juicio *post mortem* del rey, cf. Griffiths, *The Origins...*, 121-123.

²³⁰ Tobin, *Myth...*, 615.

fundamental es el de ser compañera de Isis en todos sus cuidados por el rey difunto. Así, se convierte en su nodriza (372a, etc.), le ayuda en su ascenso al cielo (210a, etc.) y en su identificación con Osiris, lo busca con Isis en buen número de himnos (584a) bajo la forma de diferentes aves²³¹ (1255c-d, 1280b-c, etc.) o ambas lo restauran (610a-c). Además, con mucha frecuencia, ambas aparecen en los TP como plañideras del difunto, identificado con el hermano de las diosas a través de sus lamentos. Schott defendió que esta actuación puede ser preosiriana. Cuando la desempeñan, los textos se refieren a ellas como *drty*, las dos milanas, y las imágenes las representan bajo la forma de estas aves de presa²³². Lo curioso es que en realidad cada una es de una especie diferente, y es la de Neftis y no la de Isis, la esposa de Osiris y madre de Horus, la que ha decidido el calificativo común:

“Isis comes and Nephthys comes, one of them from the west and one or them from the east, one of them as a “screecher” (*hst*), one of them as a kite (*drty*)”. (1255c-d).

“The “screecher” comes, the kite comes, namely Isis and Nephthys; they have come seeking their brother Osiris, seeking their brother the King”. (1280b-c).

El caso de Isis es más sorprendente respecto a lo que esperaríamos encontrar si tenemos en cuenta el relato plutarquiano. Isis es, efectivamente, la esposa de Osiris - algunos pocos párrafos los mencionan juntos o lo declaran explícitamente-; pero el hecho de que sean matrimonio no implica el carácter humano y sentimental que el mito presenta en época grecorromana. Además, a pesar de esa relación, la diosa actúa siempre en colaboración con su hermana Neftis; ningún himno hace referencia a actuaciones individuales por su esposo, salvo la de quedar embarazada y dar a luz al hijo de ambos. Aún más sorprendente es que este último, Horus, no es mencionado como tal de forma directa. En dos párrafos Isis es la madre del rey, es decir, de Horus, pero el nombre de éste no es recogido (1375a y 1873b), mientras que ambos, dios y

²³¹ Desde los TP, ambas, llorando a Osiris, aparecen fundamentalmente bajo la forma de *los dos milanos*. La comparación fue fomentada por los agudos gritos lastimeros que este ave, *falco milvus*, profiere cuando da vueltas en el aire. La relación de Isis y Neftis con Horus, a su vez un halcón, puede ser la causa para dar aspecto de pájaro a dos divinidades que en origen tienen un significado político muy diferente. Frankfort, *Reyes...*, 64-65.

²³² Aceptado y citado por Griffiths, *The Origins...*, 28.



monarca, son declarados hijo de buen número de otras diosas, sobre todo de Nut. Ésta es la razón para que se haya pensado que, originariamente, no fuera la diosa de la vida y de la fertilidad que conocemos de otros momentos, sino un concepto político, creado en el mismo contexto de exaltación de atributos reales que Neftis.

Aunque Kaplony ha sugerido una posible referencia al nombre de Isis en una inscripción de la dinastía I, la lectura es tan hipotética que él mismo se mantiene muy cauteloso a falta de un documento coetáneo comparable. Una segunda aparición epigráfica del reinado de Peribsen ha conseguido alguna aprobación, pero aún más reservas o incluso claros rechazos, como los de Allam -cree que se trata de Seshat- o Griffiths²³³.

El nombre, *3st*, deriva de *st*, *trono*²³⁴. Esta etimología es la base para suponer que su función maternal no tiene nada que ver con una generación natural, sino que deriva de ser la personificación divina del trono real, que crea al monarca, es decir, que convierte en tal a quien se sienta en él. En términos egipcios:

“Isis conceives me, Nephthys begets me, and I sit on the Great Throne which the gods have made” (1154a-b).

Como parte de la Enéada heliopolitana, el trono-Isis podía enfatizar el papel de aquélla como la afirmación mítica oficial de la legitimidad real. Según Anthes, la misma búsqueda de Osiris podría reflejar, míticamente, la situación vacante del asiento real²³⁵. Pero esta afirmación me parece incorrecta, pues es inconcebible para un egipcio que el país pudiera estar sin un rey.

²³³ Griffiths, *The Origins...*, 22.

²³⁴ Es la hipótesis que propuso Sethe y es ahora la más aceptada. Cf. Griffiths, *The Origins...*, 59 y su aceptación en 61, pues no plantea los problemas encontrados para explicar el trono del nombre de Osiris y el *3* inicial está documentado en un texto del Reino Medio.

²³⁵ Anthes, *Egyptian...*, 206.

VIII.4.4.3. Osiris y el rey difunto

En cuanto a Osiris, por ahora resulta imposible conocer con certeza ni su origen ni la fecha de su introducción en la mitología real, a pesar de ser uno de los dioses más importantes para la realeza. Sólo la arqueología puede dar respuesta a esta situación y por el momento no da ninguna pista sobre el problema; podría incluso ser útil empezar a plantearse si su ausencia del registro arqueológico no se debe a su escasa importancia antes de la dinastía III-IV, a pesar de las opiniones eruditas contrarias al respecto.

Ninguna representación en objetos predinásticos ha podido ser relacionada con su figura. Tampoco en las primeras dinastías, aunque un par de objetos hallados en Heluán en un contexto de la dinastía I se intentaron interpretar como un pilar-*dyed* y un nudo de Isis, pero ni uno ni otro han sido aceptados como tales²³⁶. La referencia más antigua a su nombre -que no pueda ponerse en duda- se encuentra en la mastaba en Guiza de una supuesta hija de Quefrén, Hemet-Re, fechada a fines de la dinastía IV o comienzos de la V²³⁷. Se trata de una fórmula de ofrenda típica, y por tanto el dios es ya citado como receptor en un contexto funerario.

La imagen más antigua conocida se encuentra en los relieves del templo funerario de Isesi. Sólo se ha conservado una mitad de figura que representa con seguridad al dios, pues el nombre aparece sobre ella. Sin embargo, no está vendado ni con los brazos cruzados sobre el pecho, sino en actitud de marcha, como es frecuente en las hileras de dioses de los templos antiguos. Esta circunstancia tampoco resulta tan excepcional dado el escaso nivel técnico que se había conseguido en la momificación por esas fechas. Eaton-Krauss²³⁸ retrasa la imagen tradicional -tanto en las propias momias, lo que no es muy acertado²³⁹, como en la iconografía- a un momento

²³⁶ Griffiths, *The Origins...*, 21.

²³⁷ Begelsbacher, *Untersuchungen...*, 121.

²³⁸ Eaton-Krauss, *The Earliest...*, 236.

²³⁹ Ya se vió *supra*, V.4.4.4, el proceso de momificación en el Reino Antiguo. La momia completa más antigua documentada es la encontrada en la tumba de Nefer, en Saqqara -la identificación del individuo es difícil por la utilización del lugar como enterramiento familiar-. El cuerpo estaba completamente vendado y cubierto con una fina capa de estuco que le daba la impresión de una escultura del cuerpo. Podía guardar ya cierta semejanza con la imagen tradicional de las momias completamente vendadas. Resulta también significativo que presentaba pegada a la barbilla una barba falsa de lino. Spencer,



posterior al Reino Antiguo, cuando en la escritura se documenta el signo determinativo que lo expresa, Gardiner A 53. Para el relieve mencionado, la autora supone un aspecto antropomórfico, siguiendo a Griffiths, aunque no rechaza por completo la posibilidad de una cabeza animal.

En los textos funerarios de la pirámide de Unis, su función es la de personificación del rey muerto y resucitado²⁴⁰. No obstante, para algunos autores es dudoso si para entonces los egipcios habían ya clarificado su posición en relación con otros dioses²⁴¹. Lo que es indudable es que desde esta primera aparición forma parte ya de la Enéada heliopolitana (Spr. 219 y 1655a-b, citado *supra*, aunque este párrafo es de las pirámides de Merenré y Pepy II).

Para Griffiths, que ha dedicado un estudio muy detallado -y criticado- a la aparición de este dios, el culto a Osiris pudo empezar antes o durante la dinastía I. Su origen no estaría en el Delta, como se solía defender hasta ese momento por su relación con Busiris, sino en el Alto Egipto y más concretamente en Abidos²⁴². Argumenta que los textos consideran el proceso de embalsamamiento ligado a este lugar y al culto de Osiris (por ejemplo, 1122c-d)²⁴³. Aquí, éste estaría en conexión con Upuaut y Khentimentyu, dos divinidades locales relacionadas con el culto a los difuntos. Ya Petrie había sugerido una sucesión local de estas tres divinidades, lo que explicaría el epíteto habitual de Osiris, *Señor de Abidos*. Sin embargo, este topónimo no se referiría a toda la ciudad ni a su templo, sino solo a la necrópolis. Griffiths acepta esta hipótesis,

Death..., 39. Si la barba rígida es un atributo de Osiris, tendríamos que suponer que ya había una conexión entre este enterramiento y el dios, o de lo contrario suponer que la barba es una adopción posterior del dios.

²⁴⁰ “*O Horus, this King is Osiris*” (1657a; similares 308a/312a y 1833a).

²⁴¹ Así, por ejemplo, Tobin, *Myth...*, 631, n. 81:

“The glaring contrast between the solar afterlife associated with Re and the osirian afterlife constitutes too great an internal contradiction even for the highly fluid nature of Egyptian myth. Although Osiris was officially accepted into the state symbolism and attempts made to give him a place within the system, it is obvious that such attempts were very much a make-shift solution.”

²⁴² La ubicación vendría confirmada por algunos párrafos de los TP que mencionan al dios en relación con este centro (1012a-d, 794d, 1261a, 1711d, 1122d, 1665a y 627b) y su nomo (721b, 754b-c, 899a, 1008c, 1256b, 1267c, 1500b, 2108b, 2188a). Griffiths, *The Origins...*, 78 y 82.

²⁴³ Griffiths, *The Origins...*, 36-38.

y la precisa más al argumentar que toda la esfera de acción del dios en los TP es funeraria, lo que es indudable, por lo que debe ser considerado dios de la necrópolis real; en consecuencia, su culto se desarrollaría desde época muy temprana en conexión con los funerales de monarcas en este lugar, a pesar de la ausencia absoluta de evidencia arqueológica²⁴⁴.

Schott separó dos divinidades arcaicas, un dios regio con forma de chacal conectado con el Alto Egipto y un dios antropomórfico de Busiris, que se unirían en la imagen tradicional de Osiris. Aunque Griffiths rechaza ese fenómeno, y la comprensión actual del proceso de formación del estado egipcio la dificulta enormemente, el calificativo al Osiris-rey de *ḥnty-imntyw*, *Primero de los Occidentales* (592b), es decir, Khentimentyu, le permite concluir que Osiris tuvo una forma original de chacal de la que queda este único vestigio -bien pobre es, hay que decirlo- que fue después recubierta por la imagen humana. La identificación con el soberano es la que provocó que recibiera una imagen antropomórfica, en concreto, la de un rey momificado del Alto Egipto²⁴⁵. Hay que recordar que los dioses que le precedieron, teóricamente, en la necrópolis abidena eran reconocidos bajo esa forma animal. Por cierto, que ésta es la misma que la de Anubis, la divinidad bajo cuya tutela queda el proceso entero de la momificación, una conexión que Griffiths no olvida señalar.

No obstante, es importante recordar que en los TP se puede rastrear también la presencia de un Osiris enemigo del difunto, ligado a la tierra y contrario al rey celeste. Si éste fuera el recuerdo del genio originario, parece difícil que desde esa fecha temprana hubiera estado ya actuando en beneficio del soberano muerto, en sus funerales en Abidos. Pocas o ninguna de sus primeras características -salvo el nombre

²⁴⁴ Griffiths, *The Origins...*, 24 y 85-86.

²⁴⁵ Griffiths, *The Origins...*, 94-95. Rechaza así explícitamente una hipotética conexión con el dios Andjeti de Busiris, que ha sido otro argumento tradicional para aducir un origen osiriano en el Delta. Griffiths considera que es el rey quien adoptó los atributos de este dios y cuando Osiris recibió forma antropomórfica se incluyeron esas insignias en la transferencia icónica; según este autor, la hipótesis contraria, una fusión previa de los dioses es demasiado débil para ser tomada en cuenta. Griffiths, *The Origins...*, 86-88. De cualquier forma, se trata de un mero malabarismo de opciones y podríamos mantener la opinión contraria con idénticos apoyos, pues también hay algunas referencias al dios en algunos escasos párrafos de los TP, en uno identificados "(O Osiris the King...) Horus has revived you in this your name of Andjeti, Horus has given you his strong Eye" (614a) y en otro con ambos dioses en paralelo (1833a-d).

y la generalidad de su naturaleza y función- tendrían entonces algún valor cuando esa divinidad -casi- desconocida fue ascendida a hipóstasis del rey muerto y divinizado. Lo importante es que a partir, tal vez, de fines de la dinastía IV, Osiris entra en el sistema mítico de la realeza y desde ese momento adquiere un verdadero significado en la teología estatal. De un vago dios de los muertos se convierte en *el rey muerto*²⁴⁶.

Se ha supuesto que en la creación de la figura osiriana que conocemos se han ligado varias opciones precedentes. Griffiths insiste en los puntos débiles de la narración, en sus inconsistencias, que traicionarían los diversos estadios de formación de un rito paulatinamente más complejo. Por ejemplo, el aspecto como ave de Isis y Neftis, completamente ajeno a ellas en su origen, parece una imposición de unas figuras precedentes. A través de la identificación del dios con el rey difunto se habría atraído hacia aquél todo un conjunto de ideas e imágenes ligadas a las ceremonias de enterramiento, y se habría provocado un proceso de explicación mitológica²⁴⁷. Este autor acepta así la postura de la fenomenología de la religión en la disputa rito-mito. La influencia -confesa- de van der Leeuw llega hasta el uso de los términos característicos de esta escuela, como considerar el mito osiriano una leyenda cultural, un mito etiológico que deriva en un *hieros logos*.

Ese mismo esquema de rito previo al mito subyace en la explicación de Pérez Largacha. Para él la verdadera importancia de Osiris y su culto como dios funerario no se establecería hasta las dinastías IV-V, cuando se realizaron los primeros intentos de momificación del cadáver y había que dar una explicación mítica a la evisceración y, en cierta forma, profanación del cuerpo real. Esta justificación vendría dada por la creación del mito de la muerte y descuartizamiento del dios por su hermano Seth²⁴⁸.

Por una parte, desde los textos funerarios más antiguos se da a entender que el hijo del difunto interviene en el ritual funerario llamando a su padre para que éste despierte de su sueño en la tumba y pueda disfrutar de las ofrendas. Enterrar al padre, aparte de una muestra de piedad filial era también una forma de presentarse

²⁴⁶ Tobin, *Myth...*, 632.

²⁴⁷ Griffiths, *The Origins...*, 19-20.

²⁴⁸ Pérez Largacha, *El nacimiento...*, 161.

públicamente como el heredero del difunto. Éste sería posiblemente el sustrato sobre el que se ajustaron los personajes de Horus hijo de Osiris y de éste mismo. Trasladado a la esfera de la realeza, el rey -identificado al dios halcón desde Naqada II- actuaría en favor de su antecesor muerto, su padre en el orden normal de sucesión -Osiris en el mito-. La lucha de Horus con Seth se explica a partir de entonces como un problema heredado del conflicto entre éste y el padre del monarca, y proporciona además una justificación mítica a la muerte del rey. Para Tobin, el matrimonio Osiris-Isis se convierte en una necesidad ante la relación que cada uno, por separado, tiene con Horus, y no es por tanto un *hieros gamos* en el sentido de la fertilidad, aunque después pudiese explotarse esa perspectiva, sino una forma de legitimar la sucesión dinástica ininterrumpida²⁴⁹.

Esta interpretación considera que el mito no ha surgido sólo como explicación narrativa de los ritos del enterramiento real. Este momento, uno de los más graves políticamente en la vida de un estado, se aprovecha para desarrollar una serie de justificaciones ideológicas muy complejas sobre la herencia legítima real. La muerte de Osiris es una reflexión sobre el destino del rey difunto. La identificación entre ambos se realiza también para asegurar al segundo la inmortalidad. De ahí que sea denominado el Osiris-Unis, el Osiris-Teti, etc.

“O Atum, this one here is your son Osiris whom you have caused to be restored that he may live. If he lives, this King will live; if he does not die, this King will not die; if he is not destroyed, this King will not be destroyed; if he does not mourn, this King will not mourn; if he mourns, this King will mourn”. (167a-d).

Frente a otras concepciones del más allá, Griffiths aduce una serie de novedades del mito osiriano. Primero, era una concepción corporal; frente a las transformaciones del difunto como medio de ascenso celeste, el sistema osiriano alude inequívocamente a la conservación del propio cuerpo. Segundo, de la misma forma que Osiris, calificado con frecuencia como *el dios cansado*, es capaz de despertar de su sueño, el rey también lo hará tomando posesión de un cuerpo del que sólo

²⁴⁹ Tobin, *Myth...*, 634.



temporalmente ha perdido el control. En consecuencia, más que ante una doctrina de la resurrección, estamos ante una convicción de la continuidad de la vida²⁵⁰.

La vida inmortal del dios es un destino exclusivo. Sólo el soberano, el vivo y su(s) antecesor(es), está implícito en esta historia en la que la relación se establece entre padre e hijo, además del tío como usurpador momentáneo. La definición del rey difunto como Osiris puede verse como una compensación a su naturaleza mortal. La divinidad del rey no dependería de ejercer su oficio, sino que reposaría en su espiritualización *post mortem*.

Mientras que Griffiths señala una línea de separación muy clara entre el rey vivo y el muerto, Tobin considera que Osiris no es una divinización de éste, sino del soberano mismo, es decir, no un prototipo o un protector del monarca difunto, sino éste, tanto colectiva como individualmente. En consecuencia, el rey en su aspecto osiriano era así sólo una expresión del Horus muerto y resucitado, una afirmación de la vida inacabable del rey incluso después de la muerte. La diferencia entre ambos no es de persona sino más bien entre dos formas diferentes de ser, la individual y la del personaje que asume el oficio real de monarca y que participa en esa cadena en la que cambia de estado -de vivo a muerto- sin cambiar su personalidad²⁵¹. Así lo manifiestan los párrafos en que se identifica a Horus con Osiris:

"O Horus who is Osiris the King, take the Eye of Horus for yourself, even the Eye of Horus which he has diffused abroad by means of its perfume" (19a; 21b y 831a son iguales; 466a-b, 1231a-1232d, 1257d-1258c pueden relacionarse con este contexto).

Su función de juez de los muertos es una transferencia del rey a Osiris. La idea, propuesta por Westendorf, ha sido aceptada por los investigadores posteriores que han trabajado sobre la figura del dios, pues desde un punto de vista histórico es lógica. Es difícil que esta imagen hubiera podido surgir antes de un nivel de complejidad social en el que ya estuviera presente un jefe con ciertas prerrogativas. Tanto la función del dios como los procedimientos descritos en los textos se han tomado prestados, seguramente, de las corte de justicia real y sus ramificaciones locales.

²⁵⁰ Griffiths, *The Origins...*, 41-42.

²⁵¹ Tobin, *Myth...*, 633.

Otra esfera de acción de Osiris, la de dios de la fertilidad, ha sido puesta en duda por Griffiths. Él considera que su conexión simbólica con la vegetación no tiene ninguna relación con su culto original; se trataría de una adición secundaria posterior, una creencia asimilada a él pero que existía previamente de manera independiente. Es en el contexto de la muerte en el que el dios adopta estos atributos; la aptitud para proporcionar agua y alimentos es una cualidad inherente a una divinidad funeraria, pues éstas son necesidades básicas. Su relación también con determinadas estrellas, especialmente Sopdet, terminaría por ligarlo a los fenómenos cíclicos, de los que el más significativo es el de la vegetación, de ahí que terminara por quedar asociado a ella²⁵². En éste como en otros temas, Griffiths termina por adoptar una postura válida pero sin que haya una base documental firme, de manera que su conclusión resulta más una cuestión de opción personal. En realidad, no ha salido de la vía muerta en que están detenidos los estudios sobre el origen de Osiris. Además, ninguna de estas funciones está atestiguada antes del Reino Medio²⁵³.

Los egipcios entendían sus divinidades como manifestaciones de una fuerza determinada y revestían ésta con la forma de todo aquello que revelase esa misma esencia ¿podemos pensar que no iban a reconocer en el dios de unos muertos que se introducen en la tierra y de los que se espera la resurrección, a un dios de otros fenómenos de renacimiento y fertilidad vegetal? En el tema de sus diversas manifestaciones y su preeminencia temporal, tal vez la mejor opción sea dejar de buscar cuál es más antigua, visto que la documentación de que disponemos sólo conduce a particularismos que no permiten una visión general coherente. Osiris se crea, o tal vez sea mejor decir *se recrea* en la teología heliopolitana con una finalidad política, de justificación de la legitimidad real. El resto de las funciones o de las conexiones simbólicas tenían un valor secundario para la ideología real. Teniendo en cuenta, además, que nuestra fuente básica para conocerlo en el Reino Antiguo son los

²⁵² Griffiths, *The Origins...*, 112-114.

²⁵³ En un breve comentario, Goedicke llega a considerar que Osiris es sólo una abstracción de los *ntrw* difuntos, del conjunto de reyes ya muertos que a través de él adoptan una forma individual. Pero este proceso no se habría producido más que a fines de la dinastía V, en el mismo momento en que empezamos a conocerlo a través de las fuentes. Goedicke, *God*, 61.



TP, es decir, textos funerarios reales -además de las breves fórmulas de ofrenda, que no aportan gran información sobre el dios-, no es extraño que aquellas no puedan aparecer o sólo de manera periférica.

VIII.4.5. La dualidad masculino / femenino

En el recorrido realizado por los modos de legitimación teológica del monarca durante el periodo con documentación escrita, ha ido apareciendo una serie de divinidades que asumen los papeles de símbolos del rey y protectores sobrenaturales de la realeza. Lo curioso de este conjunto es que, con la excepción de Horus y de Seth, todas las deidades son femeninas. Por eso, y aparte del simbolismo particular que pueda tener cada una de ellas, resulta procedente preguntarse si, como diosas, asumen algún significado colectivo, de la misma forma que Horus y Seth eran una de las manifestaciones del equilibrio entre el orden y el caos.

Una respuesta posible es que estas diosas sean herederas de la *diosa madre* neolítica. Un valedor actual de la existencia de ésta, heredero de las propuestas de Baumgartel, es F. Hassan. Él propone que se operó un proceso de transferencia de la sacralidad mediante la asimilación de los poderes sagrados de las deidades femeninas por los reyes²⁵⁴. Aunque algunos varones pudieran haberse distinguido por ciertas prácticas rituales, el eslabón más fuerte con las fuerzas sobrenaturales se establecería desde los tiempos neolíticos a través de diosas. La potencia de éstas sería el resultado de su asociación con aves, la muerte y la resurrección, tanto como con plantas, animales domésticos y los ciclos de la naturaleza. Por contraste, considera que el dominio ritual masculino se centraría en la adivinación y en ritos asociados con caza y judicatura.

Sus razones para afirmar el protagonismo de las mujeres en la realeza sagrada son:

²⁵⁴ Él menciona de forma explícita la *realeza sagrada* y los *reyes sagrados* en tantas ocasiones que no puede dejar de pensarse que se refiere al modo antiguo de entender la realeza divina.

el papel prominente ejercido por las mujeres en el panteón divino. Pero esto en realidad no es una respuesta, sino más bien una pregunta ¿por qué lo desempeñan? Hassan no sólo no da la razón, sino que rompe la posibilidad de ligar las divinidades femeninas de época histórica con la supuesta gran diosa neolítica al afirmar que ésta fue suprimida y relegada a una posición complementaria (*sic*) al formarse una sociedad estatal dominada por una deidad masculina. Hasta ese momento los líderes predinásticos estarían ligados a las diosas e incluso la coalición entre los protoestados vecinos -que él denomina ya *nomos*- estaría sellada por la unión de los dioses de unos territorios con las diosas de otros²⁵⁵. No obstante no explica por qué hay zonas con divinidades de sexo diferente, tal vez hemos de suponer que unos estarían más avanzados en el proceso de estatalización que otros;

la situación destacada de la vaca celeste en la paleta de Nármer y las representaciones femeninas en la iconografía de Naqada II. Las figuras de mujeres con brazos levantados de este periodo imitan los cuernos de vacas, y algunas de ellas muestran signos que relacionan sus pechos y caderas con el agua, el grano y las plantas. Otras pueden asociarse con el cielo y las aves, pues algunas de las estatuillas de Naqada I se caracterizan por una cabeza picuda como la de un pájaro. El tamaño mayor de estas figuras respecto a otras que se representan junto a ellas insiste en su carácter divino²⁵⁶;

el status igualitario del que gozaban las mujeres en la sociedad predinástica; un tema sorprendente que no llega a desarrollar, salvo la referencia a una tesis doctoral inédita sobre los ajuares en tumbas badarienses;

la asociación de las mujeres con los dominios sagrados de nacimiento, fertilidad, creación y muerte²⁵⁷. Esta relación se terminará con la emergencia del culto solar.

²⁵⁵ Hassan, Primeval..., 312-313.

²⁵⁶ Hassan, Primeval..., 314-315. No obstante, la idea de ligar estas figuras de brazos levantados en círculo con la diosa vaca es antigua, y aparece ya citada por Baumgartel, *Predynastic...*, 493, quien lo denomina la *danza de la vaca* y recuerda paralelos en el Sudán actual. Lo que resulta problemático es utilizar estas figuras, que efectivamente son frecuentes, para establecer un estadio de divinidades femeninas a las que estuvieran subordinados los dioses masculinos y sobre todo que esto tuviera un paralelismo social en una sociedad de tipo igualitario o matrilineal.

²⁵⁷ No tienen por qué ser necesariamente diosas las que se relacionen con el mundo subterráneo-funerario. La sacralización desde el Neolítico de la tierra y sus frutos ha dado origen a divinidades perecederas pero inmortales, que son inmoladas pero resucitan al año siguiente en un ciclo ininterrumpido. Éstas se manifiestan fundamentalmente en tres grupos de creencias:

la del dios que nace, muere y resucita;



El análisis de Hassan tiene ideas interesantes respecto a la religiosidad del calcolítico y su relación con el desarrollo económico y político coetáneo. Parte de dos hechos contrastados, la presencia más numerosa de figurillas femeninas en lo que podemos considerar contextos sacros durante el predinástico y el carácter sagrado de la realeza durante la época histórica, de modo que es coherente intentar explicar cómo se produjo la absorción de poderes sagrados de las deidades femeninas a los líderes masculinos. Esa transferencia incluiría una reformulación de la cosmogonía con cambios secuenciales en el ritual y en el mito que desembocarían en las doctrinas cósmico-teológicas. Buscar la cronología de esa evolución no tendría sentido, pues lógicamente considera que debió de prolongarse a lo largo de un periodo largo que él fecha entre 3300 al 2950 a.e.²⁵⁸. Con esto desdeña la posibilidades de establecer unas cosmogonías ligadas a las divinidades protectoras de la realeza en los primeros tiempos dinásticos -vacas maternas, Neith, las dos Señoras, etc.- y considera que la transferencia se habría realizado directamente de las diosas madres neolíticas a la teología heliopolitana y el mito osiriano. En consecuencia, no tiene más remedio que retrotraer los dioses de la Enéada al predinástico, o al menos los de la cuarta generación, que es la más relacionada con el carácter sobrenatural de la realeza. Así, menciona a Horus como hijo de Osiris en la dinastía 0/1 o a este último como rey de los reyes difuntos en el mundo inferior en torno al 3300 a.e.²⁵⁹, casi un milenio antes de su primera aparición documentada sin duda.

la de la divinidad que sufre una pasión (molida, descuartizada) y luego es injerida por sus cultores;

y el simbolismo del grano para imaginar el destino de los difuntos.

Cada cultura ha desarrollado a su modo estas posibilidades, en unas con deidades masculinas y en otras femeninas. Díez de Velasco, *Hombres...*, 101-102 y 96-98 para el problema de las diosas madre neolíticas en general. En el caso concreto de la civilización egipcia predinástica, véase un punto de vista crítico con respecto al punto de vista de Baumgartel-Hassan y las imágenes de culto femeninas en Adams, *Predynastic...*, 45-57.

²⁵⁸ Hassan, *Primeval...*, 313.

²⁵⁹ Es decir, que el Horus real sería desde su creación el hijo de Osiris. Hassan, *Primeval...*, 310. A pesar del cierto paralelismo en la cronología con las propuestas de Griffiths, no tiene en cuenta el resto de las propuestas de este autor respecto al origen de este dios. Hassan, con un planteamiento evenemerista difícilmente defendible, supone que éste sería un rey del Bajo Egipto que legitimó su gobierno por su filiación con el culto a Isis y tras su muerte fue deificado, asegurándose el papel femenino de la diosa como dios-rey de los muertos. *Primeval...*, 315.

Sus explicaciones no me parecen convincentes. Sin embargo, en su artículo hay una afirmación que puede considerarse la base teórica de esta tesis: las transformaciones mitogenéticas durante el periodo de transición al estado monárquico están ligadas a dos dualidades: la oposición rey / enemigos y la oposición complementaria masculino / femenino²⁶⁰, aunque el desarrollo que él establece, como se ha explicado, no tiene nada que ver con el que se desarrolla aquí.

La clave para entender la presencia de las diosas en el entorno mítico del rey podemos encontrarla en la tesis doctoral de L. Troy publicada con el título de *Patterns of Queenship*. Ella partió de la constatación de que se incluían numerosas mujeres en los monumentos reales, por lo que intentó averiguar cuál era su status en la familia dinástica y qué finalidad tenía esa inclusión. Su aportación principal es que no debe hablarse sólo de una realeza masculina -*kingship*-, sino también de otra femenina -*queenship*-, complementarias entre sí. Ese principio femenino de la realeza no quedaría asumido por una única mujer, sino por una colectividad que reúne todo el espectro de las relaciones familiares: madre, esposa, hermana o hija del rey. Esta realeza femenina es reflejo de un modelo básico subyacente en su pensamiento, universalmente válido para los egipcios -podríamos calificarlo como una *estructura*-, que es la interacción de opuestos.

La realeza egipcia sería, en su aspecto simbólico, la manifestación del poder del dios creador revelada a través de un gobernante mortal. Esa capacidad de procreación simbólica del soberano ha sido puesta ya de manifiesto en páginas anteriores (cf. *supra*, VII.3.3 ó VIII.2.3). Como los dioses creadores en las cosmogonías egipcias son andróginos, la realeza es también un compuesto de elementos masculinos y femeninos, *kingship* y *queenship*. Los segundos están asumidos por las mujeres reales. Estas dos manifestaciones de la realeza son el reflejo en el mundo terrenal de los elementos masculino y femenino que se integraban en el creador, y que a partir de los tiempos míticos de la *primera vez* se separaron para dar lugar a la primera pareja de dioses. El proceso generativo necesita la interacción de elementos opuestos, y la labor de estos

²⁶⁰ Hassan, *Primeval...*, 308.

principios es actuar en el mundo real y en el imaginario como un dualismo sexual que asegure los procesos de procreación, nacimiento y resurrección.

La androginia del creador es una expresión de la interacción masculino/femenino²⁶¹. Se usa para expresar la relación indisoluble de los elementos duales del cosmos. La estructura reconocida en la creación inicial del mundo ordenado se aplica a cada acto paralelo de generación, todos los niveles de la existencia obedecen a las mismas leyes universales. Numerosos ejemplos de toda la cuenca del Mediterráneo manifiestan cómo la androginia es utilizada para expresar, bajo la forma de un ente creador, la totalidad de la potencia vital; es decir, cómo el demiurgo es un ser que incorpora los elementos masculinos y femeninos, lo que le permite funcionar, antes que nada, como un creador autogenerador. Para los egipcios, la creación es obra de una divinidad sin definición de género. Aunque las distintas deidades primigenias llevaban nombres masculinos o femeninos -Atum, Ptah, Neith-, el simbolismo que se les asocia manifiesta de forma evidente su naturaleza andrógina.

“Ainsi situent-ils la puissance d’Osiris dans la lune, et ils disent qu’Isis s’unit avec lui en tant que principe de la génération. C’est pourquoi ils appellent la lune “Mère du monde” et la considèrent comme bisexuée, puisqu’elle devient pleine et grosse sous l’action du soleil, mais, à son tour, répand et dissémine dans l’air des principes générateurs”. (Plutarco, de Iside, 43, trad. de Ch. Froidefond).

“The round enclosing interior of the lunar disc is given a status parallel to the womb of the mother. The rays extending from the disc is compared to the ejection of the semen of the father. Thus, the moon is a totality which can serve as a source of generation”²⁶².

Por distintos medios, en función de cada teología, el/la demiurgo/a pone en funcionamiento un sistema cósmico constituido por esos dos principios -en general la primera pareja de sexo diferenciado- que, actuando a partir de ahí en todos los niveles, se convierte en el motor del universo creado. En el caso de la Enéada heliopoltana los TP no dejan lugar a dudas del modo en que se produce la aparición de esa primera pareja:

²⁶¹ Hornung, *Conceptions...*, 165, lo había expresado como *ausencia de definición de género diferenciada*.

²⁶² Troy, *Patterns...*, 15.

“Atum is he who (once) came into being, who masturbated in On. He took his phallus in his grasp that he might create orgasm by means of it, and so were born the twins Shu and Tefenet”. (1248a-d).

“You are the eldest son of Atum, his first born; Atum has spat you out from his mouth in your name of Shu”. (1871a).

Como ser único, la masturbación es la única práctica posible. A través de ella, Atum pone en interacción distintas partes de su propio cuerpo que asumen un papel complementario. El pene del dios actúa como elemento masculino, mientras los femeninos están representados por la mano que estimula hasta la eyaculación y la boca del dios, que, en tanto que receptora del semen, es el útero del que después expulsa -en realidad, escupe- a los primeros dioses con género diferenciado²⁶³.

Las funciones sexuales de lo masculino y lo femenino se convierten así en el origen primero de las categorías simbólicas de los opuestos. Al elemento masculino le correspondería la función de generación y al femenino la de concepción, de forma que estas categorías binarias no sólo se presentan como opuestas, sino también como complementarias. Y no sólo eso. En tanto que funcionan como fuerzas generativas, de reanudación del proceso, son también correlativas. La complementariedad se refleja en la función reproductora, en la correlación en las generaciones de padres e hijos, cada uno con su papel correspondiente dentro del proceso creativo²⁶⁴.

La Enéada puede comprenderse como un modelo teórico del proceso de dualización del universo. Lo que interesaba de forma particular a los pensadores heliopoltanos es cómo la dualidad potencial masculino/femenino contenida en el creador podía verse transferida a otros seres²⁶⁵. Proporciona además una estructura de pensamiento mítico que podemos intentar reconocer en otros aspectos. Indudablemente, Troy está siguiendo un planteamiento teórico estructuralista, y no lo

²⁶³ Expresado en las propias palabras de Troy, *Patterns...*, 16:

“The enclosing uterine mode is combined with the expellent phallic mode in the being of the god. The combination of the two modes enables the god to act creator”.

²⁶⁴ Sevilla, *Las Divinas...*, 25. En esta tesis, la autora ha utilizado el enfoque propuesto por Troy para aplicarlo a otras figuras femeninas relacionadas también de manera directa con la realeza, las Divinas Adoradoras de Amón, comprobando la validez del método.

²⁶⁵ Englund, *Gods...*, 11.



oculta; ella misma cita a Lévi-Strauss y, sobre todo, a Leach, como sus valedores metodológicos²⁶⁶.

La manifestación de esos modelos en el pensamiento egipcio ha sido establecida por Troy en lo que ella ha denominado *prototipo*. Éste es una colección de atributos que son compartidos por todas las divinidades o figuras mitológicas que desempeñan un papel similar. No hay necesariamente una correlación entre una deidad específica y un prototipo, aunque una o más divinidades pueden representar un ejemplo excepcional del prototipo. Los representantes de un prototipo guardan una relación homóloga unos con otros, lo que no es óbice para que puedan tener una relación jerárquica entre ellos que proporcione unos medios útiles para la expresión de las ideas del microcosmos. El concepto de prototipo puede ser usado para analizar la función que desempeñan las distintas categorías en la expresión del pensamiento egipcio²⁶⁷.

El planteamiento de Troy proporciona respuestas coherentes a la duda que se ha planteado inicialmente, es decir, por qué los reyes están protegidos por divinidades femeninas, especialmente en el Reino Antiguo.

La primera diosa que se menciona relacionada con el rey es Neith. Ésta es una diosa primordial y, por tanto, incluye los principios masculinos y femeninos. Se sitúa en el comienzo del universo, es una no-creada. Y en la cosmogonía que desarrollaron sus sacerdotes, los demás dioses tienen en ella su origen, empezando por el dios solar, de ahí su frecuente epíteto de *Padre de los padres y madre de las madres*.

En cuanto a Hathor, ella encarna el elemento femenino del creador²⁶⁸. Bajo sus numerosas formas, ella es la responsable de mantener la eterna renovación de la obra de creación. En épocas posteriores, su figura se desdoblará en una multiplicidad de aspectos personificados por otras tantas divinidades -Ojo de Re, Tefnut, Sekhmet,

²⁶⁶ Troy, *Patterns...*, 8, donde recoge una cita de Leach:

“Instead of taking each myth as a thing in itself with a “meaning” peculiar to itself, it is assumed, from the start, that every myth is one of a complex and that any pattern which occurs in one myth will recur, in the same or other variations, in other parts of the complex. The structure that is common to all variations becomes apparent when different versions are “superimposed” one upon the other”.

²⁶⁷ Troy, *The Ennead...*, 61.

²⁶⁸ Respecto a Hathor como mano de Atum, cf. Griffiths, *The Origins...*, 125, n.4.

Bastet, Iusaas, etc.- En el Reino Antiguo este desdoblamiento no está atestiguado con tanta claridad. Aunque algunas de estas deidades femeninas ya existiesen. La mitología hace de ella la hija de Re, el demiurgo heliopolitano en su aspecto de Atum, de forma que ella puede desempeñar el papel de elemento femenino en la primera pareja diferenciada sexualmente. El otro elemento del par estaría representado por el rey, de forma que, como su pareja, Hathor sería el modelo básico de *queenship*.

La relación entre las mujeres de la familia real y Hathor proporciona a aquellas un status especial como oficiantes en un contexto ritual. Son sacerdotisas de la diosa, representando a las mujeres de Egipto. Como manifestación del elemento femenino de la realeza en ese papel, ellas son también el medio para la renovación y la recreación en su relación con el elemento masculino representado por dioses tales como los diversos toros, Min, Amon y el rey mismo²⁶⁹.

Nekhbet y Uadyet actúan ya como un elemento contrastado al ser las protectoras de las dos partes del país. Éste, en tanto que dividido en dos mitades contrapuestas se convierte en un elemento generador. La interacción de las diosas con el rey multiplica aún más su capacidad de asegurar la continuidad del mundo creado. Esta interacción se manifiesta en la titulación misma del monarca. Él es tanto las dos Señoras -por su título *nbtj*- como Rey del Alto y Bajo Egipto -en su título *nsw-bity*-, y ambos nombres son entendidos como elementos contrapuestos²⁷⁰. En los TP podemos encontrar además rastros de una concepción que las integra en el prototipo de la realeza femenina según hemos visto para Hathor.

“Re in the sky is gracious to you, and he conciliates the Two Lords for you. “Night” is gracious to you (and) the Two Ladies are gracious to you”. (34a-b).

Los Dos Señores -Horus y Seth- son tratados como elementos complementarios a las Dos Señoras, y podemos recordar aquí el título de *La que Ve a Horus y Seth* que llevan en ocasiones las esposas reales en la dinastía I. Además, Uadyet es denominada en varios párrafos de los TP como hermana del monarca, introduciéndola en esa

²⁶⁹ Troy, *Patterns...*, 3.

²⁷⁰ Troy, *Patterns...*, 115.



comunidad de mujeres de la familia real que asume el papel de elemento femenino de la dualidad, afirmando así la unidad mítica de la realeza:

“It is his sister the Lady of Pe who laments him, for the King is bound for the sky”
(309a; también es su hermana en 313a).

Cada producto de la creación retiene una parte del potencial del creador, de forma que podemos encontrar la coexistencia de la oposición dentro de cada ser. Para expresar esta coexistencia los egipcios se volvieron al mundo natural y desarrollaron un código simbólico que, manipulado en el marco del mito, reitera continuamente el tema de la interacción de contrarios como origen de todo proceso creativo. La fuente de ese código se encuentra en la estructura binaria del mecanismo por el que se reproduce la vida: las funciones sexuales, masculinas y femeninas, proveen el origen inicial de las categorías simbólicas de oposición. La concepción egipcia del universo puede, por tanto, traslucir esa misma estructura en la que el dualismo sexual esté presente de la misma forma que el dualismo aún más básico para la creación -que no tiene en cuenta Troy-, que es el de la separación de lo creado de lo no-creado, es decir, del orden frente al caos por entenderlo en términos egipcios -o egiptológicos-.

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

La interpretación de la realeza egipcia como una función divina que es ejercida por un humano, el cual asume la divinidad sólo en el ejercicio de su cargo, es, en la actualidad, no una tendencia de algunos historiadores sino un consenso general de toda la investigación egiptológica. Cuestionarla no ha sido, en ningún momento, ni el tema ni el propósito de esta obra. Por el contrario, en los textos en los que se basa este trabajo, el rey es denominado continuamente como *ntr*, dios, sin intentar reducir, mediante calificativos de ningún tipo, el significado contundente que tiene para los egipcios ese término. Muerto y transformado en *3h*, el rey se integraba en la corporación de difuntos reales egipcios que, confundidos entre sí, componían una comunidad de ascendientes para el rey gobernante, diferenciada y homogénea al mismo tiempo. Pero además, ese colegio se identifica en bloque con el dios Osiris. A través de él, los reyes egipcios ya fenecidos se integraban en el ciclo permanente de la naturaleza que este dios representa. Esta identificación tiene una vertiente política evidente; pero además, está conectada con otras manifestaciones de la realeza que la convierten en una de las más potentes fuerzas generativas y de renovación.

El capítulo precedente ha intentado trazar una evolución de la ideología real desde su aparición hasta fines del Reino Antiguo. En tanto que intermediario entre el mundo visible, material e individual, y el mundo imaginario, representado por dioses y mitos, el rey es un signo evidente de las fuerzas que conforman uno y otro. De ahí, que analizando al monarca, se pueda deducir cuáles eran las bases que sustentaban el universo imaginario. Aunque en el aparato celebrativo del estado y en su justificación práctica haya una cierta variedad temática, todas sus manifestaciones parecen poder reducirse a un conjunto limitado de estructuras básicas que son el fundamento de todo.

La tesis se inscribe en una corriente de interpretación del pensamiento egipcio más simbólica que historicista. La división del país, de los emblemas de la realeza y de

numerosos aspectos de las creencias religiosas en pares de integrantes enfrentados revela un componente esencial de la mentalidad egipcia por el que la realidad es un equilibrio entre dos elementos contrapuestos. Esa tensión es una fuente permanente de fuerza generativa. La dualidad es inherente al universo, de manera que se evidencia y se puede reconocer en todas sus manifestaciones. La propia composición de los TP refleja esa idea, a través del uso frecuente de frases paralelas. Estos pareados pueden manifestar identidad o contraposición, según el caso, pero son un eco evidente de la concepción dual de la realidad.

El proceso de formación ha permitido desentrañar un aspecto significativo del pensamiento egipcio que es la dualidad/oposición entre orden frente a caos. Las sociedades sedentarias no igualitarias comparten la experiencia común de sentirse asediadas por un mundo exterior, turbulento y hostil, que contrasta con su organización jerárquica interna. La realeza egipcia, de una forma tal vez más obsesiva que otras, utiliza cualquier componente cultural para que exprese y justifique su orden social. A partir de Naqada I, el líder local protege a su comunidad de amenazas naturales, ya sean animales o humanas. Su rechazo de los peligros le convierte en su señor, de manera que él mismo puede ser representado con forma de animal. Su poder se expresa así de forma tangible, como una fuerza que escapa al control de los hombres, aunque esté puesta al servicio de la comunidad. Ésta, libre de los riesgos que la amenazan, conserva su estabilidad interna. Las paletas protodinásticas no son sólo -si alguna lo es- la narración de una victoria sobre unos enemigos reales, sino sobre los peligros que acechan más allá del sistema estatal, de forma que por encima de la lectura política inmediata se puede hacer otra en la que se liga naturaleza y sociedad en una armonía de la que el rey era el defensor. Pero pronto su campo de actuación sobrepasa los horizontes políticos de la aldea. También el universo, con sus ciclos naturales de repetición periódica, es un testimonio de la actividad real. La identificación del monarca con Horus, una divinidad celeste, desde Naqada II, le habría situado ya en esa esfera supranatural. El monarca puede influir sobre los astros, las estaciones, el tiempo, y se convierte en garantía del orden universal. Su misma coronación se comprendía como la restauración de la armonía entre el cosmos y la sociedad. Pero si la calma del estado se puede ver enturbiada por el ataque de los enemigos externos, también la

regularidad de los fenómenos se puede ver acechada, de manera que el rey es también quien rechaza ese peligro. Así, él se convierte en la manifestación ontológica de todo orden frente a una amenaza permanente, inscrita en la propia esencia del universo. Monarca, reino y cosmos forman una unidad indivisible.

Otro segundo componente de la ideología real era la dualidad/oposición masculino-femenino. El rey egipcio, que en origen es la manifestación de una divinidad masculina, y así lo proclama el serekh, adopta desde inicios de la dinastía I un segundo nombre, por el que se convierte en la manifestación de dos diosas, Uadyet y Nekhbet. Éstas son, a su vez, la personificación divina de las dos mitades del país, de manera que pueden simbolizar el dominio sobre él, pero esto no limita su significado, pues resulta evidente que de alguna manera tenía que ser asumido que se trataba de diosas y no de dioses. Parece indudable que la realeza, por esa búsqueda del equilibrio entre opuestos, tiene también necesidad de un equilibrio de géneros. En el Reino Nuevo son los propios monarcas quienes asumen en algunas ocasiones ambos - Amenhotep III es calificado como padre y madre de sus súbditos, Akhenaton es representado siempre con cuerpo femenino y en los pilares del *gm-p3-itn* de Karnak, alternativamente, con faldellín o sin él, pero en estos casos su pubis es femenino-, y en otras son los miembros femeninos de la familia real -gran esposa real, madre o hermanas- quienes completan ese equilibrio. En el Reino Antiguo parece que éste se manifiesta de una manera menos drástica. En ese momento el gobernante masculino estaba protegido por divinidades femeninas. Nekhbet, Uadyet y, sobre todo, Hathor son calificadas insistentemente como madres del rey. Esta relación las convierte en cierta manera en responsables últimas del equilibrio universal, porque es su hijo quien lo realiza de manera efectiva. Con Neith, esa relación es más directa, pues en tanto que diosa primigenia, ella ya simboliza, sin necesidad de intermediarios, la capacidad de generación de todas las cosas. Si las esposas reales tuvieron alguna función específica en este contexto no se ha llegado aún a identificar, tal vez porque la documentación es mucho más escasa que para el Reino Nuevo.

Naturalmente, la ideología real no se limita a estos únicos aspectos. Su manifestación puede revestir formas muy variadas. La ritualización de las actividades de gobierno, desde la recepción de impuestos a la llegada del botín de las expediciones

exteriores, desde los actos de culto diario a los festivales reales, son otras expresiones muy características. Siguiendo la definición de Hornung *-Geschichte als Fest-*, podríamos calificarlo como *celebración de la historia*. Los actos del rey, pasados y presentes, se incorporan a las ceremonias de la realeza que, orientada hacia el establecimiento y mantenimiento del cosmos, también lo hace, por definición, hacia el futuro. La fijación de estas actuaciones por escrito, en los anales reales, es un medio de mostrar al rey como generador de la continuidad del tiempo.

La tercera parte de la tesis se centrará en la descripción de los distintos elementos que componen el universo. Por último se procederá a mostrar de qué manera los principios teóricos que fundamentan la realeza, detallados en esta segunda parte, pueden utilizarse también para explicar la relación entre esos componentes cósmicos.

TERCERA PARTE

**LA IDEOLOGÍA REAL Y LA CONCEPCIÓN DEL UNIVERSO
EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES***

CAPÍTULO IX

ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO DE LA COSMOLOGÍA

EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

Antes de pasar a estudiar pormenorizadamente cada elemento de los que integran el universo, es imprescindible conocer cómo ha sido analizado el tema por los investigadores precedentes. Para eso se ha seleccionado la obra de algunos autores que han tratado de modo un poco más detallado la presentación de los elementos cósmicos en los TP. En general, los trabajos sobre esta cosmología son escasos y salvo algunos estudios recientes más precisos, e incluso un artículo dedicado a este tema, que se discutirá en detalle, el resto de la producción se limita a comentarios superficiales en el marco de estudios más generales sobre los textos. De éstos sólo los más significativos han sido recogidos aquí.

El capítulo se ha estructurado en dos partes. En la primera se recogen tres autores, que han propuesto su opinión, tanto sobre la concepción egipcia del universo en los TP como sobre la imagen que sus redactores se habrían hecho de la relación espacial entre los elementos cósmicos. La separación cronológica entre los tres estudios los convierte en representativos de su época, al tiempo que permite reconocer de qué manera las teorías generales sobre la religión egipcia y las más concretas sobre los TP fueron penetrando en los estudios parciales sobre éstos.

La década de los cincuenta se cierra con una obra que ha tenido una repercusión fundamental, aunque aquí no va a ser revisada. Se trata del primer volumen de la colección *Sources orientales*, y que se dedica al nacimiento del universo en el pensamiento de diversas civilizaciones de Oriente, desde la Antigüedad. El largo capítulo dedicado a Egipto está escrito por S. Sauneron y J. Yoyotte y recoge y analiza los textos cosmogónicos egipcios conservados. La posibilidad de ver reunidas todas

esas imágenes ha sido fuente de inspiración para todos los trabajos posteriores, que reconocen la deuda con esta obra¹.

La segunda parte va a comparar la obra de un único egiptólogo con una escuela. J.P. Allen ha dedicado varios estudios a la cosmología egipcia en general y a la que manifiestan los TP en particular, siguiendo una metodología heredada de los autores anteriores y que se basa fundamentalmente en el análisis de textos filológicos. Frente a él, la escuela estructuralista ha enfocado el análisis de la cosmogonía con unas pautas de interpretación que no han sido aún aplicados a la cosmología. Estos criterios van a ser aquí expuestos, de manera que los capítulos posteriores se puedan convertir en banco de prueba para ambas corrientes.

IX.1. Estudios parciales hasta los años sesenta

IX.1.1. El cielo encantado de James H. Breasted

La primera obra en que se utilizaron los TP como fuente para conocer la religión egipcia fue también la primera en que se escribió un pequeño comentario acerca del cielo egipcio, tal como se reflejaba en esos textos. Si especifico el cielo y no el universo es porque Breasted no intenta dar una imagen completa de éste. Su descripción del firmamento se encuadra en un análisis más general acerca de la concepción antigua del más allá.

Siguiendo su división de las creencias religiosas en heliopolitanas y osirianas, considera que también hay dos destinos factibles para los muertos egipcios, el mundo subterráneo o el cielo. Pero como los TP sólo se centran en la nueva vida bienaventurada a la que está destinado el rey, en ellos sólo encontramos alusiones frecuentes al dominio celeste. No hay una atención específica al mundo inferior, del que no se habla más que en contadas ocasiones y de forma muy breve; sólo se recogen ecos de la noción arcaica sobre el lugar de los muertos, que es calificado como oculto,

¹ Bickel, La cosmogonie..., 17.

según se reconoce en el eufemismo con que son denominados éstos, *aquellos cuyos lugares están ocultos* (873b) y que él sitúa en Occidente². Por el contrario, para el rey justificado del Reino Antiguo, la más sagrada de las regiones es el este del cielo. De acuerdo con sus ideas de completo enfrentamiento entre las dos escuelas teológicas, resulta consecuente la diametralidad con que sitúa sus regiones sagradas respectivas.

Las creencias solares predominan tan fuertemente en los TP como conjunto, que éstos pueden considerarse composiciones heliopolitanas; no es por eso extraño que sólo pueda conocerse con detalle el cielo y en especial su sector oriental y que el oeste, que en periodos posteriores es tan preeminente, esté aquí sumergido por la importancia del lugar de nacimiento del sol.

Tan sólo la antigua creencia en el cielo nocturno y en el esplendor de sus estrellas como morada última de los difuntos ha sobrevivido, aunque absorbida por las creencias heliopolitanas. Así, algunos capítulos muestran una combinación de ambas que nos permiten atisbar también la concepción sobre la región norte del cielo, donde residen las estrellas imperecederas, las que nunca mueren.

La descripción que Breasted hace del cielo resulta curiosa. El adjetivo puede parecer poco científico, pero está justificado ante la subjetividad del autor en la elección de los aspectos destacables. Del sector oriental resalta que es el lugar donde el difunto se encuentra con Re, en cierta forma donde él y los dioses son engendrados, y que allí se encuentran las puertas del cielo y los dos altos sicomoros sobre los que se sientan los dioses. La mención a estos dos árboles es la más sorprendente, pues no aparecen citados más que un par de veces en todo el corpus, mientras que otros elementos -tan importantes, por ejemplo, como el trono del rey- no son citados. Esta región está separada del resto del cielo por un lago longitudinal, el *lago de los lirios*³, de forma tan delgada y tan larga que puede tener meandros; en su orilla oriental es donde cayó el ojo arrancado de Horus y en la orilla occidental es donde se produce el encuentro con el barquero sin rostro. Más lejos -Breasted dice *beyond* ¿se refiere de nuevo al este?-, se encuentra la tierra donde *todo* está vivo, ya sea la silla del rey, el

² Breasted, *Development...*, 99-100.

³ Ésta es su forma de denominar al *mr nh3*, un término que suele traducirse como Canal Sinuoso, aunque esta acepción no está aceptada universalmente.

remo, la barca o las puertas. A todos ellos, y a cualquier otra cosa que se encuentre, el rey puede hablarles y ellos le responden⁴.

La comparación más cercana a esta representación del cielo sería las regiones mágicas de nuestros cuentos populares, donde el protagonista se topa con prodigios a cada paso. Es esa capacidad de Breasted para hacer atractivo lo que describe, lo que atrae la atención del lector. Si se confronta esta imagen con las cosmologías de trabajos posteriores -o con esta misma tesis- se puede ver cómo ha preferido resaltar sólo determinados aspectos y cuánta información ha sacrificado. Pero al mismo tiempo, la esencia del cielo egipcio está ahí, con sus canales, islas y campos, las barcas con sus diversos componentes y el barquero que pregunta por ellas, las purificaciones y los lagos en que éstas han de celebrarse antes de iniciar la travesía.

A pesar de sus puntos de vista particulares -hoy rechazados- o de su perspectiva evolucionista tradicional, con su rechazo a la Baja Época como mágica, en especial al compararlo con el *sublime monoteísmo* de Akhenatón y su premonición del cristianismo, la lectura de estos pasajes son buen testimonio de por qué el libro sigue reeditándose y por qué ninguna historia de la religión egipcia, entendida como análisis de su evolución en sus tres milenios, ha podido sustituirla.

IX.1.2. John A. Wilson, precursor contradictorio

Wilson adopta en sus obras una perspectiva que podríamos calificar de ecológica, por la importancia que otorga al medio ambiente en que se desarrolla la civilización faraónica, aunque tal vez, en algunos casos, puede ser criticada como determinista. En el análisis de la religión, en concreto de algunos de sus cambios y transformaciones, los argumentos que utiliza se emparentan directamente con la escuela historicista; pero por el contrario, en su percepción del pensamiento egipcio, sus puntos de vista resultan innovadores, en tanto que se ha desprendido en buena parte del primitivismo implícito en las explicaciones evolutivas. Así se manifiesta en el primero de sus conocidos trabajos de divulgación, el capítulo dedicado a Egipto en una

⁴ Breasted, *Development...*, 104-105.

obra colectiva dirigida por H. y H.A. Frankfort, aparecida originalmente como *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946, y reeditada después como *Before Philosophy*⁵. Desde su nuevo título se resalta el cambio que supuso la labor de estos autores en la interpretación del pensamiento oriental como una forma de reflexión sobre la naturaleza y el hombre.

En su conocido ensayo sobre la civilización egipcia, destaca las condiciones naturales del valle del Nilo como agentes básicos en el desarrollo de la sociedad y la cultura⁶. En paralelo, cuando quiere explicar la concepción del universo que se plasmó en los textos más antiguos, empieza por resaltar cómo un acto tan significativo para entender la percepción del espacio como es la orientación -es decir, en nuestra lengua, encontrar el oriente- los egipcios lo hacían volviéndose hacia el sur. En su opinión, la razón no es otra que la obsesión por el Nilo, que les hacía pasar la vida mirando en la dirección de donde procedían el río y, con él, la fertilización anual del suelo. Pero este sistema de orientación es incoherente con la importancia que los egipcios daban al este en todos sus textos religiosos⁷. La contradicción se explicaría por la turbulenta historia egipcia en la prehistoria. La preponderancia del este del cielo, como lugar por el que sale el sol, se impuso sobre el Alto Egipto, que se orientaría hacia el sur, tras la derrota militar ante el reino septentrional del Delta⁸. En definitiva, una respuesta que traduce la supervivencia de las ideas historicistas y, en particular, de la influencia de esa idea sobre el origen de la religión egipcia en la influencia del sacerdocio de un reino solar predinástico, victorioso en su combate de dominación sobre todo el valle del Nilo, que ya había propuesto Sethe.

En evidente contraste, cuando tiene que explicar por qué los egipcios podían presentar imágenes tan diferentes de un único fenómeno, recurre a una explicación que prefigura la multiplicidad de acercamientos de Frankfort. Para explicar las diversas

⁵ Aquí aparecerá citada por su traducción española: Wilson, Egipto.

⁶ Wilson, *La cultura...*, *passim*.

⁷ Aquí subyace una idea de que la orientación más lógica es hacia el este -la nuestra, precisamente- y que en concordancia con sus ideas religiosas ésta habría de ser la que encontrásemos en Egipto. Pero no hay razón para no orientarse hacia el sur, pues por éste circula el sol en el hemisferio norte, y es con éste con el que nos orientamos de día; en la noche el mejor punto para ubicarse es la estrella polar, es decir, la que ocupa el polo de la bóveda celeste. Hace cinco milenios no era la actual.

⁸ Wilson, Egipto, 63-64.



concepciones del cielo, que manifiestan que no había una formulación única de sus ideas que pudiera servir como referente básico, Wilson comenta:

“El egipcio resolvía el problema diciendo: “Efectivamente, se apoya en columnas, o lo sostiene un dios; o descansa sobre muros, o sobre una vaca, o sobre una diosa cuyos brazos y piernas tocan la tierra”. Cualquiera de estas representaciones era satisfactoria para explicar el hecho y, en un solo cuadro, podían encontrarse dos apoyos distintos para el cielo. (... También) en un mismo texto podían emplearse diferentes concepciones del cielo; cada una de ellas resultaba adecuada y tenía un valor pertinente dentro de un universo fluido, en el que casi todas las cosas eran posibles para los dioses. Ya dentro de sus propias normas acerca de lo que es creíble y convincente mantenían cierta consecuencia. Todas las concepciones del cielo y de sus apoyos les proporcionaban seguridad y no incertidumbre, puesto que todas ellas eran estables y permanentes y porque cada concepto podía considerarse como complemento de otro y no como su contradicción”⁹.

Resulta evidente la influencia sobre Frankfort o la de éste sobre Wilson. Teniendo en cuenta que aquél editó sus dos obras básicas sobre el pensamiento egipcio un par de años después, en 1948, y que él mismo es el editor del libro que contiene estos comentarios de Wilson, es factible pensar que ambos discutieron el plan e incluso el contenido de los respectivos capítulos. A falta de otra prueba, se puede dejar en tablas y considerar la posibilidad de una dependencia mutua, pero que Frankfort desarrolló después esas ideas de forma más extensa.

También esa influencia, en la dirección que sea, resulta manifiesta en otro argumento utilizado por Wilson para comprender los elementos cósmicos, que es su *simetría*. Donde Frankfort diría equilibrio de pares contrapuestos, aquél dice que la creación de un cielo opuesto -se está refiriendo, sin nombrarla, a la Naunet- sólo puede explicarse por la exigencia de las leyes de simetría y la necesidad de una limitación del espacio en que se movieran hombres, dioses y astros y que sirviera de frontera inferior.

Por último, es importante señalar que su escrúpulo en la interpretación ajustada de los textos le permitió reconocer el emplazamiento original de la *d3t* en el cielo. En cambio, resulta incomprensible la razón por la que considera que ésta se situaría en su región norte, salvo si fue para que coincidiera con la localización de las estrellas circumpolares. De esta manera, el difunto podría estar junto a las estrellas que no conocen la destrucción, al tiempo que se beneficiaría de las ventajas de la permanencia

⁹ Wilson, Egipto, 65-66 y 68.

en este lugar donde podría vivir como un *3h*. También sitúa en la *d3t* los campos celestes¹⁰. En definitiva, de nuevo una opinión que se gana nuestro favor junto a otras que resultan incomprensibles si ha leído con cuidado los textos.

Como cierre de su explicación, su obra presenta el primer ensayo de cartografiar las ideas egipcias sobre el universo, a partir de la información proporcionada por los textos antiguos (figura 35a).

IX.1.3. Samuel. A.B. Mercer y el universo duplicado

El tercer autor que se va a comentar en este apartado fue uno de los traductores de los TP, como ya se ha recogido en el capítulo dedicado a ellos. Los trabajos que se reseñan aquí son parte y herencia de aquella edición. El más antiguo es el cuarto volumen del comentario a la traducción, en el que escribe varios excursos dedicados a algunos de los elementos del cosmos: cielo, *d3t* / *dw3t*, astronomía y Campos de Cañas y de Ofrendas, además de otro sobre la creación. Esta obra fue seguida por una segunda, *Earliest Intellectual Man's Idea of the Cosmos*, publicado unos años después, en el que realiza una comparación entre las imágenes egipcia y sumero-babilónica del universo, entendido aquí con una concepción muy amplia, pues incluye dioses, reyes y hombres, los elementos físicos del cosmos, con todos los elementos que reposan en él o lo componen -agua, aire, vegetales, asterismos celestes- e incluso los calendarios, como una forma de analizar su manera de comprender el tiempo.

De los excursos de la traducción, sólo el que dedica a la cosmogonía en los TP resulta útil para este apartado, pues, a pesar del título, explica con menos detalle el proceso de creación que los elementos cósmicos que se producen y la relación que existe entre ellos.

El aspecto más negativo de este texto es su forma abstrusa de aplicar la metodología de la escuela de religiones comparadas -similar al practicado por otros egiptólogos antiguos- que consiste en la mera búsqueda de semejanzas formales con otras manifestaciones religiosas. Él establece paralelismos con divinidades o

¹⁰ Wilson, Egipto, 70.

cosmogonías de otras civilizaciones sin tener en cuenta ni el contexto original ni la personalidad concreta de cada dios ni sus relaciones con los demás -lo hará de nuevo en el segundo libro, aunque sólo con Mesopotamia como elemento de la comparación-. Pero estos hallazgos de la mitología universal parecen proporcionarle la seguridad de que sus teorías tienen una base firme, pues están documentadas en otros lugares. Así, numerosos pueblos habrían concebido el origen de la creación en un abismo, informe y caótico -así testimonia el paralelismo con Hesíodo: “En primer lugar existió el Caos”¹¹; es factible imaginarse un mundo inferior en las antípodas, pues también los lapones creen que, bajo la tierra, los árboles crecen hacia abajo; y Osiris, en tanto que dios egipcio de esa región, encuentra su contrapartida en Sedna, la diosa esquimal que detentaba el poder supremo sobre el destino de la humanidad¹².

Pero junto a disparates como éstos, en especial el último citado, establece una concepción del universo que, si bien es excesiva en su división, requiere para su explicación el recurso a un sistema de *duplicados* -según el término que él aplica-. Éste sería el precedente de la visión que se intenta defender aquí, aunque con un método y una base teórica completamente diferentes. Además, no todo es negativo, y el contacto directo con los textos para la traducción le ha dado un conocimiento que le permite realizar algunas conexiones interesantes, así como reconocer determinadas ausencias significativas. Todas ellas se incluyen en el capítulo que estudia el elemento cósmico al que se refieren.

En su descripción del universo, establece que primero existió Nun, el dios que personifica el abismo del que empiezan todas las cosas. Por comparación con el Océano griego, considera que éste se convirtió también en un océano que rodeó todo con la llegada a la existencia del universo; su forma era circular¹³. Esta idea última,

¹¹ Th. 117 (trad. de A. Pérez Jimenez. Madrid, 1990). De este autor griego procede, indudablemente, la costumbre entre los egiptólogos de calificar a Nun, la personificación divina de las aguas primordiales, como abismo caótico.

¹² Lo dice así, sin otra explicación que lo justifique ni tener en cuenta, como mínimo, las diferencias extremas en los medios ecológicos y las culturas entre ambos lugares. Mercer, *The Pyramid...*, IV, 62.

¹³ Mercer, *The Pyramid...*, IV, 60-61.

que no aparece en ningún texto egipcio, es sin duda una transferencia de la imagen del mar exterior en la concepción mítica del mundo de la Grecia antigua¹⁴.

En el seno de Nun, completamente rodeado por él, se hallaba un doble universo, uno arriba y otro por debajo, o, como se expresa con frecuencia, un mundo (así, *world*, sin otro calificativo, aunque a veces lo denomina también *upperworld*) y un mundo inferior (*underworld*). Éste es un duplicado del primero, salvo que se describe vagamente como una región de oscuridad, en la que, según Mercer, se desplazarían las estrellas durante el día del mundo. Ambos tienen un cielo, *pt*, deificado como Nut en el superior y *nnt*, *practically the same form as the name of the consort of Nun, namely Naunet*. Igual que había un océano en el mundo, por el que circulaba la barca solar diurna, también había su contrapartida inferior por la que navegaba la barca de la noche, *msktt*, que llevaba al sol de oeste a este. Entre ambos océanos se encontraba la tierra, personificada en el dios Gueb, y su contrapartida. El nombre de ésta no es conocido, pero Mercer apunta que debe de aludirse a ella con el término *dw3t*, que en la literatura funeraria posterior era el reino osiriano de los muertos.

Sin hacer más comentario que los paralelismos mal venidos de otras mitologías y suplir algunas lagunas con el contenido de textos más tardíos, Mercer no proporciona más información. Su lectura se muestra parcial, pues a pesar de pretender hacer un excursus sobre la concepción del universo, utiliza una selección muy limitada de párrafos, lo que deja muchos aspectos en la oscuridad. Como conclusión, igual que Wilson, se permite cartografiar estas ideas en un dibujo que representaría la idea que los autores de los TP se hacían del universo (figura 35b). El segundo libro no aporta más que una mayor riqueza en detalles, pues este esquema general -que no cambia- se ve completado con la traducción directa o la glosa de numerosos párrafos.

¹⁴ Para comprender las diferencias entre ambos sistemas de pensamiento y la concepción griega de un mar exterior, véase Rudhardt, *Le thème...*, 18-21, sobre el concepto heleno de caos, y 80-83, sobre el uso del término océano por los geógrafos.

IX.2. Cosmología y cosmogonía en autores actuales

IX.1.1. La cosmogonía en la escuela estructuralista

Podemos considerar la obra de Frankfort como un precedente para algunas de las hipótesis que desarrolló después la escuela estructuralista.

En su análisis de la realeza egipcia, el autor norteamericano alcanzó a identificar uno de los componentes subconscientes fundamentales en todas las creaciones intelectuales egipcias, que es la dualidad. Su adaptación a ésta, es la que permite explicar por qué una institución introducida al principio de su historia como estado adquirió para ellos un carácter tan trascendente.

No son razones de tipo práctico las que pueden explicarlo. El estado unitario, bajo un solo rey, no es la única forma de gobierno posible ni la que asegure la mayor eficacia administrativa. El derrumbamiento del imperio acadio se debe, entre otras razones, al intento de imponer un control unitario a una extensión territorial para la que la burocracia del III milenio a.e. no estaba preparada. El propio estado egipcio pasó por momentos de problemas internos y mala administración, que siempre se imputaban -en sus propios términos- a intentos de descentralización. No son, por tanto, las consideraciones puramente utilitarias las que pueden explicar el prestigio que revestía la monarquía egipcia.

Durante el periodo de formación del estado -proceso que Frankfort, según los conocimientos disponibles en su época, personifica en Menes- se revistió a la realeza *de una forma que armonizaba tan perfectamente con la mentalidad egipcia* como para parecer a la vez sublime y perenne. Esa forma fue la monarquía dual, expresión política de la forma egipcia de entender el mundo como un conjunto de dualidades contrapesadas en un equilibrio inalterable: cielo-tierra, las Dos Tierras, norte-sur, las Dos Orillas (del Nilo). Esta última denominación muestra el carácter apolítico de las mitades terrestres, así como que los griegos tradujeran el nombre del país, *t3wy*, como *toda la tierra* habitada. Los títulos duales no hacían referencia a una división política antigua ya superada, sino a la universalidad del poder.

“Las formas duales de la monarquía egipcia no fueron el resultado de acontecimientos históricos; representaban la idea egipcia característica de que un todo se compone de dos partes contrarias. (...) La perfecta consonancia entre los nuevos conceptos políticos y las establecidas nociones cosmológicas invistió a su creación de poderosa autoridad. Un estado concebido dualmente tuvo que parecer a los egipcios la manifestación del orden de la creación en la sociedad humana, y no el producto de una constelación temporal de poder”¹⁵.

Como modelo de la aplicación de las ideas estructuralistas a la concepción egipcia de la creación del mundo, Derchain es el autor más significativo, pues ha dedicado un par de trabajos sobre este tema. Ambos son largas entradas en sendas enciclopedias organizadas en forma de diccionario.

A pesar de la multitud de sistemas cosmogónicos, en general mal conocidos, es difícil establecer si existe en ellos una evolución, pues la mayor parte de las fuentes son tardías, aunque hayan podido conservar tradiciones mucho más antiguas.

El pensamiento cosmogónico es fundamental para conocer la religión egipcia debido a una concepción general del universo, según la cual, la creación debe ser continuamente recomenzada cada vez que se inicia un ciclo, ya sea el del día o el de la noche, el del mes, el de la crecida del Nilo o el del reino. Cada nuevo comienzo equivale a la *primera vez*, según expresión muy repetida en los textos, de ahí la necesidad de representarla, pues su imagen equivale a todas las siguientes.

Pero el pensamiento egipcio se encuentra enfrentado a un problema crucial, que es cómo conjugar la repetición de los fenómenos cíclicos con la existencia lineal de los seres vivos, es decir, cuál es, si existe, el límite de los ciclos. El capítulo 175 del *LdM* da dos soluciones; o bien no se plantea contradicción, porque la sucesión padre-hijo es infinita, o bien Atum, en tanto que materia primordial que él mismo ha organizado, regresará a ella, arrastrando a Osiris -la fuerza de renovación- y Maat -la capacidad de organización-, lo que impedirá que haya nuevos ciclos.

Las cosmogonías se muestran menos preocupadas por el tiempo, por el momento en que se produce la creación, que por la explicación de una dinámica universal.

¹⁵ Frankfort, *Reyes...*, 43-44.

El universo está siempre al límite de la dislocación. Los egipcios se muestran temerosos de que se produzca la extinción del universo, pues éste contiene sus fuerzas caóticas que nunca llegan a ser destruidas; como mucho, pueden ser mantenidas en límites tolerables. La integridad del mundo depende de la ejecución de los ritos, de manera que la colaboración de la humanidad es fundamental: unos produciendo los alimentos que se ofrecen a los dioses, otros celebrándolos. La cosmogonía se convierte así en un elemento fundamental de la vida política y social, continuamente actualizado.

El antagonismo de las fuerzas creadoras y destructoras en el mundo es el *leitmotiv* de la cosmología egipcia. En las cosmogonías de Edfú y Athribis, el conflicto es el principio mismo de la creación, su fuente, pues el creador no desarrolla las compañías de dioses que le rodean y aseguran el buen funcionamiento del templo y así del mundo más que en función de los ataques que debe parar, de forma cada vez más precisa, a medida que el Mal mismo diferencia con más imaginación sus medios de acción. Pero esto no significaría que haya que concluir de aquí que el mal es preexistente, pues la destrucción es inherente al cosmos. Lo desorganizado del que ha surgido lo organizado existe siempre y amenaza con conquistar todo al menor desfallecimiento.

La dificultad para explicar la creación no puede ser resuelta más que si entendemos que se produce una identificación inicial del caos con el creador. La creación se convierte así en una simple inversión de uno en otro, lo que está expresado con el doble significado del nombre de Atum; la creación no puede ser más que una operación interna del creador.

“L’identité du créateur et du chaos entraîne aussi la nécessité logique de conserver partiellement celui-ci comme témoin par différence. La différence devient ainsi le principe explicatif de la cosmogonie, et plus la conscience se développera et plus la différenciation s’affinera à mesure que les composantes humaines s’y préciseront. Le système hermapolitain est celui sans doute où ce principe s’est le plus parfaitement exprimé”¹⁶.

En el sistema heliopolitano -entiéndase también como modelo de realeza, que los demás reproducen con cierta fidelidad-, la organización del espacio se hace posible

¹⁶ Derchain, *Cosmogonie...*, 226.

a partir del nacimiento de Shu y Tefnut; la del tiempo es más tardía, cuando ya está presente la última generación.

“Le modèle biologique¹⁷ sera ensuite développé avec toutes ses conséquences, dont la plus importante est sans doute la construction d’un dualisme systématique, d’ordre à la fois cosmologique et politique, qui permet une organisation du monde selon l’association des contraires tels que lumière et ténèbres, ordre et désordre, mâle et femelle, vie et mort, être et néant, Haute et Basse Égypte, avec la symbolique double des couronnes, des divinités tutélaires, etc. (...) Tel paraît pouvoir être décrit le schéma mental selon lequel les égyptiens ont édifié leurs cosmogonies (...) indépendamment des formes particulières des mythes qui relèvent de conditions locales et de la fantaisie propre à chacun des inventeurs”¹⁸.

IX.2.2. James P. Allen: la búsqueda del espacio simbólico

Tras la presentación de su tesis doctoral, dedicada al verbo en los TP, J.P. Allen ha dedicado regularmente su trabajo a analizar diversos aspectos de estos textos. Tres de ellos son los que incumben de forma más directa al tema de esta tesis: un libro sobre las narraciones cosmogónicas egipcias y dos artículos en que los principios expuestos en el primero se aplican de forma más concreta a los textos y a la significación simbólica de las cámaras en que están escritos.

Cronológicamente, el primer trabajo que nos interesa aquí es *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, de 1988. Como vamos a ver, el título es muy significativo de las intenciones y de la perspectiva del autor. Tal vez podría ser por una cuestión de ventas de la obra -lo que en un libro de estas características, resultaría poco probable- pero es importante reconocer que el título alude al relato bíblico de la creación, el Génesis, lo que parece un regreso a los peores años del siglo pasado, cuando se tomaba la Biblia como modelo para analizar la mentalidad oriental. Por el contrario, el subtítulo parece una revalorización del pensamiento egipcio, al calificarlo de filosófico.

¹⁷ En otras ocasiones lo califica como *proceso genético*, y especifica que éste *proporciona una sucesión de oposiciones que se manifiestan en todo y dan al pensamiento egipcio su estructura característica*. Derchain, *Cosmogonie...*, 225.

¹⁸ Derchain, *Cosmogonie...*, 226.

Desde el propio prefacio, su posición queda más clara: si entendemos *filosofía* en un sentido muy amplio, como *sistema de pensamiento humano*, entonces es erróneo pensar que empezó sólo con los griegos, pues

“all human beings ponder, speculate, and attempt to communicate abstract concepts to others, and the pre-Hellenic peoples of the near East were no exception”¹⁹.

En consecuencia, sería el modo de analizar los sistemas de pensamiento diferentes al nuestro el que les quita todo mérito, aunque, de todas maneras, ellos no lleguen a desarrollar una verdadera ciencia, es decir, *system of intellectual principles developed according to fixed rules of investigation*. La civilización occidental, a partir de la experiencia griega, ha separado filosofía y ciencia, entendidas como objetivas, de religión, a la que se considera dominada por la subjetividad. Por otra parte, resulta muy difícil de comprender la forma egipcia de expresar las ideas, lo que no es más que una cuestión de manifestación exterior, no de contenido: no utilizan términos abstractos sino imágenes naturales, con las que expresan los conceptos subyacentes.

Los egipcios nunca escribieron un texto que, a modo de ensayo científico, expresara de alguna manera lo que ellos pensaban acerca del universo y de su formación. Por esa razón, Allen realiza una selección de textos de orígenes muy variados, a través de la cual y del comentario del autor, se manifieste la concepción egipcia de la cosmología y la cosmogonía. Mientras que para la procedencia de los textos, Allen no puede hacer nada, salvo realizar una selección lo más ajustada posible, y en ésta es indudable su acierto, para la mezcla de cronologías pueden hacerse objeciones. En un mismo tema incorpora himnos de culto, oraciones funerarias y relatos de cualquier periodo de la civilización egipcia. Esta heterogeneidad temporal es, en mi opinión, el principal defecto metodológico de los tres trabajos de este autor. Para él, es evidente que la civilización egipcia fue monolítica, y textos de cronología muy variada pueden colocarse en sucesión continua para dar una lectura lineal.

El libro se inicia con un capítulo dedicado al universo egipcio. El texto que toma Allen como base es el *Libro de Nut* en su versión más antigua conocida, la del cenotafio de Sethy I en Abidos. Según él, su cronología podría ser muy anterior, del

¹⁹ Allen, *Genesis...*, IX.

Reino Medio, aunque no da más argumento que remitir a Parker. A partir de este texto, Allen propone reconocer cuatro elementos cósmicos, a los que habría que añadir un quinto, la tierra, no mencionada en el documento base, por lo que no la incluye en su análisis, aunque la recoge en comentarios generales:

“The world of human experience is bounded by land below and sky above, separated from one another by the atmosphere. Within these limits the cycle of daily life takes place, defined by the rising and setting of the sun. What lies outside them is beyond the realm of human knowledge -“unknown by (even) the gods or spirits” (Texts 1A1, 15)”²⁰:

el universo exterior, en oscuridad perpetua, *Nu*, que Allen traduce como Aguas o Aguas Primordiales²¹. Éste es el que se halla fuera del alcance del conocimiento humano, aunque no más allá de los límites donde pueda llegar la especulación;

las Aguas que se hayan bajo la tierra, una suerte de mundo inferior, al que los egipcios denominan como la contrapartida femenina de *Nu*, *Naunet*, y que contrastaría también con *pt*, cielo²²;

Nut, la diosa que conceptualiza el cielo; éste no sería un techo sólido, sino más bien una especie de interficies entre la superficie de las Aguas y la atmósfera seca²³;

Duat, un lugar que no es tierra ni cielo, pero que el Libro de *Nut* sitúa claramente dentro del cuerpo de esta diosa, es decir, en el cielo. No obstante, parece haber una indecisión en la localización de este elemento, pues Allen recurre a algunos párrafos de los TP en los que se veía que en algunos de ellos hay una relación con el cielo, mientras que en otros está relacionada con la tierra²⁴.

“Together, sky, land and *Duat* comprise the world of the ancient Egyptian -a kind of “bubble” of air and light within the otherwise unbroken infinity of dark waters”²⁵.

²⁰ Allen, *Genesis...*, 3.

²¹ Allen, *Genesis...*, 4.

²² Allen, *Genesis...*, 4.

²³ Allen, *Genesis...*, 5.

²⁴ Allen, *Genesis...*, 5-7.

²⁵ Allen, *Genesis...*, 7.

Allen repite en varias ocasiones que el mundo conocido por los egipcios tendría la imagen global de una esfera: al hablar del hueco que forman los tres elementos en Nun, como en éste párrafo, o en la descripción de Nut, que, como bóveda, descansaría en la tierra en todas direcciones²⁶. Sin embargo, él mismo envía a un relieve del Libro de las puertas, en la tumba de Ramsés VI, como ilustración egipcia del universo. En sus propias palabras, la imagen es más bien la de una *caja*²⁷. La insistencia sobre el aspecto esférico del mundo puede deberse a una influencia del Antiguo Testamento, que él utiliza como elemento de comparación con la contrapartida femenina de las Aguas (Gen. 1, 6-7), y cuya traducción inglesa citada, utiliza exactamente la misma palabra, *vault*.

El artículo dedicado a la cosmología en los TP no añade nada, en sus aspectos teóricos, al libro precedente. Está publicado un año más tarde, con lo que es evidente que se escribió en el mismo contexto de pensamiento y aprovechando la búsqueda de documentos para la primera obra. Frente a los autores recogidos en el capítulo precedente, que hacían una selección muy subjetiva de los Spr. comentados, y sin una perspectiva del conjunto de aquellos que incumben al tema, Allen parte de una recopilación exhaustiva de cuantas referencias se encuentran en los TP a elementos cósmicos.

Pero el artículo no es más que una descripción muy detallada de cada elemento cósmico. La única diferencia muy marcada con el libro precedente -aparte de la información mucho más prolija-, está en el cambio, muy evidente, en su forma de entender la Duat, además de algunos matices significativos sobre el cielo-*pt*, pero todos ellos se verán en el capítulo correspondiente, como su opinión acerca de los demás componentes del universo. No intenta explicar cuál es la imagen del universo que proporcionan todos estos elementos ni plantea tampoco si existe alguna forma de relación teórica entre ellos.

²⁶ Lo que por otra parte no está de acuerdo con el propio texto que él utiliza como fuente, pues en éste, los límites del cielo, *which are unknown / these having been fixed in the Waters, in inertness* (A 13, citado en su propia traducción).

²⁷ Allen, *Genesis...*, 66, n. 41.

En los párrafos iniciales, resalta la dificultad en la gramática y léxico de los TP y la diferencia en su contenido cultural, que hacen todo aún más ambiguo y mal definido. Además, pone de manifiesto cómo al estar dirigidos a dar una imagen celestial de la segunda vida, informan sobre todo de la cosmología que incumbe al más allá, pero incluso es dudoso hasta qué punto ésta refleja una visión única y coherente.

A modo de conclusiones, reitera la identificación entre las diferentes cámaras de las estancias funerarias y algunos de los elementos cósmicos. Esta idea, tomada de Spiegel²⁸, ya la había expresado en *Genesis...*, y vuelve a reiterarla aquí con un mayor detalle. No obstante, es en el tercer trabajo de Allen dedicado a la cosmología de los TP, que se comenta a continuación, donde hace un desarrollo completo de esta metáfora arquitectónica.

La cámara occidental se correspondería con la Duat²⁹. En ella, el cuerpo del rey yace en el sarcófago como el cuerpo de Osiris yace en la más recóndita (*ḥt3*) parte de la Duat. Esta identidad se refleja en el ritual de ofrenda, que alude al rey como Osiris Unis, y en el ritual de la resurrección, que le iguala también al dios. El sarcófago mismo es la diosa Nut, que no está aquí en su papel de cielo sino más bien en el carácter original de su nombre, el óvalo (*nwt*) que encierra el cuerpo de su hijo Osiris. En esta metáfora arquitectónica, los encantamientos protectores del frontón occidental cumplen una finalidad doble; por una parte protegen el cuerpo del rey de cualquier daño; por otra, protegen a Osiris de los peligros de la Duat.

La nueva vida del rey le permite algo más que la identificación con Osiris. Dentro del sarcófago, el *b3* del rey se une con su cuerpo y recibe de él nueva vida, de la misma manera que el sol se regenera a través de su unión con Osiris en la Duat. La fuerza vital, *k3*, deriva del cuerpo, el cual a su vez procede de la nutrición, *k3w*, que es

²⁸ Spiegel, *Das Auferstehungsritual...*, 25-26, aunque este autor identifica todas las estancias con elementos cósmicos. Así, además de las que retiene Allen, el serdab sería *qbḥw* -una forma de denominación del cielo-, su nicho central sería el Campo de Juncos y los nichos laterales se identificarían con los Lugares -Colinas- de Seth y Horus. Además, Spiegel considera que la cámara funeraria representaría también Buto, y las fachadas de palacio de su extremo occidental, las Casas de la corona del Bajo Egipto que se mencionan en el Spr. 312. Los textos de la antecámara manifestarían una relación con las ciudades de Hermópolis y de Heracleópolis. Por otra parte, Spiegel no identifica el corredor con el cielo-*pt* como hace Allen.

²⁹ Allen, *Reading...*, 24-27.



lo que restituye el ritual de ofrenda: de ahí la importancia de éste en la unión del *b3* real con su nueva vida. Esta unión se efectúa a partir de su salida hacia el sol, conseguida en el ritual de resurrección.

Para alcanzar el amanecer y una existencia plena con el sol, el *b3* ha de atravesar la *3ht*, que se encuentra entre la Duat y el cielo diurno, por tanto al este de la primera. Allen lo considera una región bajo el horizonte visible, no la línea de unión entre cielo y tierra; por ella pasaría el sol en la hora entre su salida de la Duat y la emergencia en el día. Su prueba estaría en el Libro de la Noche, uno de los libros funerarios del Reino Nuevo, casi un milenio posterior a los TP. El último Spr. de la cámara funeraria exhorta al rey a situarse junto a las puertas de la *3ht* (255a); en las pirámides de la dinastía VI el testimonio es también contundente, pues A-F está cubierto con textos que aluden al paso por el pantano en el límite occidental de la *3ht*. En la antecámara, el *b3* del rey se transforma en una forma de existencia más efectiva, se convierte en un *3h* en la *3ht* (350c). Esta transformación es el núcleo del proceso que se efectúa en las estancias funerarias, de ahí que la antecámara / *3ht* esté situada en el centro mismo de la planta de la pirámide³⁰.

La apertura de la puerta de la *3ht* señala la emergencia de la barca del día (496a, Spr. 311, uno de los últimos de A). Arquitecturalmente, este paso se produce en el vano entre A y C, que se convierte en la salida de la *3ht* y en la entrada del cielo diurno. Aquí se produce la salida a la luz del día, que no es apenas mencionada en los TP, aunque se convertirá en el tema central del LdM³¹.

Los TP combinarían en un único corpus, la visión del renacimiento que en el Reino Nuevo se dividirá entre el LdM y los libros del mundo inferior. Mientras que los textos mismos tienen un origen muy anterior, la arquitectura que decoran es conceptualmente idéntica a la geografía cósmica del viaje nocturno del sol descrito en el Amduat y otros libros similares del Reino Nuevo. En este sentido, la subestructura

³⁰ Allen, *Reading...*, 26-27.

³¹ Allen, *Reading...*, 27-28.

de las pirámides puede ser entendida como una expresión arquitectónica del título del Amduat: *zh3w n 't imnt, Descripción del espacio oculto*³².

Esta interpretación de las estancias internas de las pirámides como espacios identificables con regiones cósmicas puede recibir varias críticas. No es que éstas niegan su validez, pero los argumentos que utiliza Allen son parciales, y hasta que no se haga una revisión más completa del tema, sus conclusiones han de quedar en suspenso -lo que no significa negarlas-.

Los textos que utiliza en su apoyo son sólo de la pirámide de Unis, un problema que ya estaba presente en las interpretaciones de la escuela ritualista alemana y que ha sido expuesto con detalle al analizar los trabajos de estos autores (*cf. infra*, VI.2). Por ejemplo, comparados con los del resto de las pirámides, los textos del corredor de Unis son una excepción, pues sólo en este primer caso cubren un espacio tan restringido. Y sin embargo tienen un papel destacado en su comentario.

En el análisis de cada cámara, sólo tiene en cuenta algunas de las menciones del elemento cósmico implicado en cada una de ellas, que son las que confirman su hipótesis. Pero esos mismos componentes del universo aparecen en numerosas ocasiones y todas sus referencias deberían revisarse y explicar si intervienen sólo como una alusión a su significado mítico o en función a su ubicación -lo que no debe de ser el caso, pues él las habría utilizado-.

Por último, ya se ha resaltado en la descripción de la arquitectura de las pirámides con texto, la importancia que debían de dar los egipcios al serdab. Éste se construyó con un rigor técnico y losas de un tamaño tan descomunal que tenía que tener alguna función precisa. Por tanto, no debería ser olvidado en ninguna interpretación de las estancias de estas pirámides.

³² Allen, Reading..., 28.

CAPÍTULO X

nw(w) / nnw







En un valle en el que la crecida anual del Nilo cubría todas las tierras y en el que éstas, tras unos meses de inmersión, volvían a surgir, fertilizadas por el limo aportado por las aguas, nada más natural que concebir la sustancia primigenia como una gran masa de agua. Todas las cosmogonías egipcias, con independencia de su lugar o momento de redacción, presentan ese rasgo común. A partir de ellas sabemos que los egipcios no concebían el surgimiento del universo a partir de un vacío inicial, sino de una sustancia líquida, informe y sin límites, que denominaban Nun.


Sin embargo, ningún texto da una descripción detallada y completa de esta materia en la que el creador y, en él, toda la creación, existían en potencia. En los TP está presente, pero es escasa la información que nos proporcionan, pues los párrafos que lo mencionan son poco numerosos, en especial si los comparamos con los que aluden o se centran con detalle en los elementos cósmicos creados -cielo y tierra-.

X.1. Escritura, transcripción y lectura del nombre

El primer problema que nos encontramos es la gran variabilidad en la escritura del nombre de este elemento. Hay, al menos, dos formas seguras, que a su vez presentan variantes. Como consecuencia, la transcripción y lectura del término no ha sido establecida de forma definitiva. Gardiner reconoce que las diferentes grafías plantean un problema de difícil resolución, y él da como factibles estas cinco: *nṯw*,

nnw, *nw*, *nnw* y *nwnw*¹. Idéntica indecisión presentan Erman y Grapow, que proponen sin definirse **nww?*, **nwnw?* y *nnw* como única segura².




En los TP, la grafía más frecuente del término utiliza siempre el recipiente , *nw*, que se convierte en el elemento básico, repetido tres veces, , o combinado con otros signos fonéticos,  o . Su lectura sería *nww* según la propuesta de Drioton³ o *nw*, que indicaría una forma completa nisbé *nwy*, *el acuoso*, en la hipótesis de Allen⁴. El nombre derivaría, según este autor, de una palabra antigua para *agua*, la misma que dió el valor fonético *n* a  en el periodo en que se procedía a la normalización de la escritura. Este sustantivo sería la raíz de palabras como *nwy* y *nwyt*, *aguas*⁵. Es significativo que el término se escriba con el signo , pues aunque está actuando fonéticamente, de silabograma -como muestran los complementos consonánticos-, añade también una dimensión semántica al tratarse de un recipiente de líquido.

Dos quintas partes de las veces que aparece Nun, su nombre se escribe con determinativo divino , que, por otra parte, es siempre el mismo en los TP. Es posible que esta alternancia se deba a que Nun es el único componente del universo que es a la vez el elemento cósmico físico y la divinidad que lo personifica. Faulkner los diferencia en su traducción, y denomina *Abyss* a la sustancia primordial de la que surge la creación -siguiendo a Mercer- y cuando el texto lo menciona con un sentido topográfico, entendido como el lugar por el que puede desplazarse el rey; por el contrario, lo denomina *Nu* en aquellos pasajes en que asume un papel activo y ha de suponerse que actúa con voluntad propia y no sólo como un espacio cósmico inerte. Esta diferencia la crea él, pero no guarda ninguna relación con la presencia o ausencia del determinativo divino⁶.

¹ Gardiner, *EG*, 530-531, W24.




² Wb. II, 214.



³ Drioton, *RdE* 1, 1955, 5, citado por Bonnet, *RÄRG*, 536.


⁴ Allen, *The Cosmology...*, 11-12. La grafía  (1525) podría ser el nisbé de *nwi*, ya él mismo un nisbé; otras como , *nwi*, y , *nwnw*, se comentan más adelante.


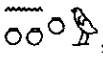
⁵ Allen, *Genesis...*, 4.

⁶ A pesar del determinativo -que no está presente en todas las variantes del texto-, traduce como *Abyss* en los Spr. 211, 233, 258, 259, 272, 338, 358, 461, 486, 512, 574, 586 y 627; por el contrario, traduce

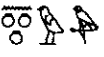
Dentro de esta primera forma de escribir el nombre, la agrupación de los signos más frecuente es , con  y , pero cada pirámide parece haber intentado adoptar su propia forma particular de combinarlos:


. en la pirámide de Unis la forma habitual no incluye la , que sólo se escribe una vez (392a), como complemento de su forma preferente, 


. Teti prefiere la grafía convencional, 

. Pepy I alterna  con , única pirámide que utiliza esta última;

. en Merenre no hay una forma característica. Las pocas veces en que Nun aparece se escribe de una manera distinta;

. por último, los escribas de Pepy II parecen haberse decantado por la grafía convencional, pero con determinativo divino: .


Este último caso es interesante, porque parecería testimoniar que hay una cierta evolución en la concepción genérica de Nun, producida durante los últimos siglos del Reino Antiguo, que pasaría así de espacio geográfico a divinidad activa. Así lo confirmaría la grafía en los CT del Reino Medio, en que aparece ya escrito con el determinativo divino en la mayoría de las veces, generalmente ⁷.

Lo que probablemente sea la misma palabra, , aparece en dos párrafos. Su lectura más evidente es *nīw*, y ya Sethe lo relacionó con Nun, interpretándolo como una alusión al elemento cósmico y no a la deidad primordial⁸. Allen considera que el grupo ha de leerse también como el nisbé *nwy*⁹. Bickel acepta el orden de lectura egipcio, pues también está documentado en algunos Sp. de los CT (IV 154b, VII 470a)¹⁰.


como *Nu* términos que no utilizan el signo del halcón divino, como en los Spr. 362, 485B, 539, 576 y 606.


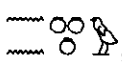

⁷ Comunicación personal de Dominique Pourrille.




⁸ Sethe, *Übersetzung...*, I, 143.

⁹ Allen, *Genesis...*, 4 y 65, n. 9, donde lo argumenta con la referencia a otros casos de  como escritura de *wī*.

¹⁰ Bickel, *La cosmogonie...*, 25.

Otra grafía única es , que podría ser un falso dual de *nwy*¹¹.

La segunda forma de escribir -y leer- el nombre de Nun, limitado a algunos casos excepcionales, utiliza un signo  doble como complemento fonético con el que se inicia el término , con y sin determinativo . Aunque infrecuentes, estas grafías son significativas, pues pueden tratarse de un juego gráfico que relacionara el nombre de la divinidad con el verbo *n(i)ni*, *estar inmóvil*, *inerte*, una asociación documentada en textos del Reino Medio (CT IV 182i-k; V 312e-f; V 316f-g), como muestra Allen¹². Su lectura sería *nnw*, pero más que una variante, puede tratarse de un epíteto, *el inerte*, derivado de la frecuente asociación de Nun con el concepto de inmovilidad. De esta grafía secundaria surgiría el término copto *noun*, del que se ha tomado el nombre usado en la actualidad.

Por último, sólo en dos ocasiones el nombre de Nun, deidad, está determinado con el signo  precedido por el del cielo, en una ocasión en posición superior  y en otra invertida . La discusión sobre estas grafías se hará en el comentario a la ubicación de Nun.

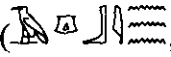
X.2. Naturaleza y significado mitológico

Los textos no proporcionan una descripción amplia sobre Nun, aunque es suficiente para que podamos reconocer sus rasgos más característicos. El primero, más evidente, es el de divinidad primordial, pues el rey puede nacer en él antes de que existan el cielo y la tierra, aunque en un momento en que ya se ha iniciado el proceso de la creación, pues ya han llegado a la existencia los primeros dioses primordiales, con los que el monarca queda así identificado:

¹¹ Allen, *The Cosmology...*, 12, y n. 75, en la que establece un paralelismo entre el contenido de dos párrafos, uno con *nwnw* y otro con *nw*.

¹² Allen, *Genesis...*, 4. En p. 65, n. 9, prefiere ver en estas grafías excepcionales un falso dual de la forma más habitual. Sin embargo en el artículo posterior ha cambiado de idea y reconoce en ellas la variante más antigua de esta segunda forma de escribir el nombre.

“Hail to you, you waters which Shu brought, which the two sources lifted up, in which Geb bathed his limbs. Hearts (*ibw*) were pervaded with fear, hearts (*h3tyw*) were pervaded with terror¹³ when I was born in the Abyss before the sky existed, before the earth existed, before that which was to be made firm existed, before turmoil existed, before that fear which arose on account of the Eye of Horus existed”. (1039a-1040d)

Faulkner interpreta este saludo como hecho a las aguas del Nilo. La propuesta es válida, pues en textos posteriores se afirma que el Nilo nace en la caverna de Nun. Ésta ya es mencionada en los TP, aunque sin añadir más detalles en su descripción (*tpht nww*, 268d)¹⁴. Su naturaleza acuosa queda confirmada por este paralelismo: *iz r.k ir nww, šm r.k ir 3gbi* (, T y M, 551b): *ve, pues, a Nun, márchate a Agbi*. La naturaleza de esta relación entre la marea-*agbi* y Nun, también presente en los CT, no es identificable a partir de los textos. Tan sólo que ambos -y otras extensiones de agua que no aparecen en los TP- se integran en la concepción de una materia primigenia formada por agua. Pero mientras que Nun es también un espacio cósmico, los otros líquidos originarios no lo son.

Otro rasgo característico de las aguas primordiales es su completa oscuridad¹⁵. Ésta aparece ya mencionada en los textos (605a), y es en ella -y de ella- donde nace el rey. Ese nacimiento puede tal vez entenderse así, como una salida de la oscuridad, una salida a la luz:

“I was conceived in the night, I was born in the night (...) I was conceived in the Abyss, I was born in the Abyss” (132a-c).

Es evidente que Nun no tiene en esta aparición ninguna intervención directa. Él es el espacio en que esa concepción y alumbramiento tienen lugar, él aporta la energía generativa necesaria para que se produzcan, pero no actúa. Él es el espacio primigenio, pero no el creador: *iwr N. m nww, ms.f m mww* (132c). Esa *m* puede entenderse como

¹³ Los cataclismos cósmicos provocados por la aparición del rey en el cielo se desarrollan con detalle en algunos Spr. En éste se trata de su nacimiento en Nun, pero esta forma de aparición provoca también temores.

¹⁴ Recuérdese que en los papiros de Abusir, cf. *supra*, II.1.4.1, las cinco capillas o nichos del templo funerario recibían ese mismo nombre genérico.

¹⁵ En el Spr. 311, también la marea-*agbi* está relacionada con la oscuridad.

en pero tampoco sería incorrecto traducirlo de: *N ha sido engendrado en Nun, ha nacido en/de Nun.*

Para los egipcios, el orden de la creación establecido la *primera vez* debía mantenerse en un ciclo que se repetía a diario. A esta renovación alude la alocución que realiza el rey en el Spr. 570:

““The Great One rises” is what the gods say; / Hear it, this word which I say to you; / Be informed concerning me, that I am a great one, the son of a great one. / I am with you; take me with you. / O Khoprer, hear it, this word which I say to you; (...) / O Nu, hear it, this word which I say to you; (...) / O Atum, hear it, this word which I say to you; (...) / O Strong One, son of Geb; O Mighty One, son of Osiris, / Hear it, this word which I say to you”. (1444a-1445a / 1446a / 1447a / 1448a-b)

Los dioses aludidos son Nu (materia primordial), Atum (dios creador). Khepri (forma matinal del sol, en el momento de salir, cuando personifica la capacidad de renovación diaria), y Osiris, hijo de Gueb, y Horus, hijo de Osiris, como ejemplos de la transmisión generacional.

Como en la literatura funeraria posterior, en los TP podemos ya rastrear la idea de que los dioses son engendrados por Nun, pues de él se generó el dios creador, que contenía en sí a todos los demás. A esta idea debe de referirse un brevísimo y oscuro Spr. en el que el dios aludido es Gueb, el primogénito de Shu¹⁶; es también posible que éste y su padre Atum sean las dos divinidades calificadas como *nbw nww*:

“O First-born of Shu, your knotted bonds are loosed by the two Lords of the Abyss”. (593a-b; texto completo del Spr. 358)

La capacidad regenerativa de Nun es especialmente potenciada en estos textos cuya finalidad es la resurrección del rey y su glorificación -es decir, dos formas de renacimiento-. Para eso, los redactores no dudan en darle un papel más activo en la protección del difunto.

“Those who are in the Abyss assign life to me”. (319c)

“The king was fashioned by Nu at his left hand when he was a child who had no wisdom; he has saved the king from inimical(?) gods, and he will not give the king over to inimical(?) gods”. (1701a-d)

¹⁶ En la pirámide de Teti; la versión de Pepy II dice: *Pepy, tú eres el primogénito de Shu* (593a).

La colaboración de Nun en la resurrección del rey se manifiesta en el amplio número de Spr. en que el dios primigenio ordena la apertura de puertas. Éstas permiten tanto la salida del difunto del Nun como la entrada en el cielo (604a, 1517a).

“O Nu, let these (gates) be opened for me, for behold I have come, a god-like soul”.
(603c-d)

“May you shine as Re; repress wrongdoing, cause Maet to stand behind Re, shine every day for him who is in the horizon of the sky. Open the gates which are in the Abyss”.
(1582a-1583a; texto completo del Spr. 586¹⁷)

La identificación del rey con el dios solar le permite renacer de la misma forma que éste brotó de Nun en el primer día de la creación. La renovación de Re, motivo central de los *Libros del mundo inferior* del Reino Nuevo está ya presente en este breve Spr., así como el papel de las aguas primigenias en esa regeneración. En la última escena del *Libro de las puertas*, una de esas composiciones, la imagen antropomorfa del dios primordial estira los brazos para sostener en medio del universo la barca del sol, con éste en forma de escarabajo y disco. Esa misma imagen es la que evoca el Spr. 704, en el que el monarca vuela hasta posarse *m wpt hpr m h3t wi3 im(y) nww*, en la parte superior de un escarabajo, sobre la proa de la barca divina que está en el Nun (2206f). Y en el Spr. 250, la *tpht nww*, la caverna de Nun, está presidida por Re y el monarca identificado a Sia (268c-d) ; éste y Heka son los dioses que navegan en la barca solar junto a Re en esas mismas representaciones.

Para terminar el tema de las puertas de Nun, el himno más esclarecedor es uno especialmente corto, el 272. Se trata de un interesante diálogo entre el Portal de Nun, *‘rrwt nww* (392a) y el rey que llega ante él y en el que aquél es descrito como una enorme portada -se refiere al rey como el pequeño que hay delante- y que no es puntiaguda, lo que puede interpretarse como una portada adintelada, sistema tradicional de cierre de vanos en la arquitectura monumental egipcia en piedra.

“O Height which is not sharpened, Portal of the Abyss, I have come to you; let this be opened to me” / “Is the King the little one yonder? ¹⁸” / “I am at the head of the Followers of Re, I am not at the head of the gods who make disturbance”. (392a-d)

¹⁷ El Spr 586 de Sethe ha sido dividido por Faulkner en dos textos diferentes, debido al signo de separación conservado en Nt tras 1583a. Faulkner, *AEPT*, 238. Conservo esa división.

Este Spr. es además fundamental para comprender el problema de la transferencia de los TP a los complejos funerarios reales como había propuesto Ricke. Él identificó los pórticos escalonados hacia el fondo que aparecen en el de Queops y se continúan en los edificios sucesivos, cada vez más pequeños, como la Puerta de Nut. Ésta estaría creada para impedir la entrada de Re en la parte interior del templo alto dedicada a los rituales osirianos. Sin embargo, la primera versión del texto es la que aquí se comenta, Spr. 272, con la entrada denominada como Puerta de Nun, y ante la cual el rey fundamenta su derecho de paso, precisamente, por su pertenencia al séquito de Re¹⁹.

En cuanto a Nun como colaborador en la renovación del difunto, queda por comentar un interesante párrafo en el que se relaciona al dios con cuatro deidades femeninas. Éstas son las que en épocas posteriores van a aparecer custodiando las vísceras momificadas en las cajas canópicas, con sus brazos extendidos que cubren cada una de las caras. Sin embargo, en este texto es el trono el que recibe su protección.

“O my father, O my father in darkness! O my father Atum in darkness! Fetch me to your side, so that I may kindle a light for you and that I may protect you, even as Nu protected these four goddesses on the day when they protected the throne, namely Isis, Nephthys, Neith, and Selqet-hetu”. (605a-606d)

La intrincada red de relaciones entre los componentes del imaginario egipcio, en especial el relacionado con la realeza, queda aquí de manifiesto. El rey es el campeón del orden frente al caos, lo que asegura, entre otras cosas, la productividad del país. Pero la seguridad de su trono depende de cuatro diosas, no dioses. De ellas, Neith es una divinidad primordial; Serqet, la diosa con imagen de escorpión, lo protege en numerosos contextos y es su nodriza; e Isis y Neftys, entre otras funciones, están relacionadas con la transmisión de la legitimidad de la realeza a través del mito

¹⁸ Idéntica calificación recibe el personaje principal del *Cuento del Naufrago*, cuando es interpelado por la serpiente divina que habita en la isla: “Who is it who has brought you, who is it who has brought you, little one, who is it who has brought you?” (trad.: Simpson, *The Literature...*, 52-53).

¹⁹ Frankfort argumenta que la versión antigua aparece junto a la más reciente en la pirámide de Teti. En ésta, ambos textos están relacionados con la entrada del rey en el otro mundo y no habría razón para que pudieran interpretarse ni en el sentido arquitectónico ni en el sentido antiheliopolitano que defiende Ricke. Frankfort, *Pyramid...*, 160.

osiriaco. Pero a su vez, en este párrafo, las cuatro están protegidas por una divinidad primordial.

No es éste el único Spr. que relaciona a Nun con la realeza. En el 222, el rey es exhortado a que se levante sobre los tronos que están en *nīw* (207b). En el 512, el monarca, sentado en su trono de *bi3*, puede gobernar a los que están en Nun y dar órdenes a los dioses. Como la única referencia topográfica es a las aguas primordiales, es posible entender que éstas tienen también una función en la primacía del rey. Tras la reunión de sus miembros, la aparición como *iri m3t*, *guardián del orden*, le da la posibilidad de recibir la vida de manos de los *imyw nww*, los que están en Nun (319b-c). Además, la corona roja ha salido de Nun (1460a) si *tmsst*²⁰ y *nwnw* tienen esas respectivas traducciones; tendríamos entonces otra alusión a cómo los poderes surgen también de las aguas primigenias. Otros Spr. aluden a la autoridad que recibe el monarca en presencia de Aquél que está en Nun -¿Atum o el propio Nun como dios?- (1780b) o al tribunal de los magistrados de Nun (*d3d(3)t sr(w) nww*, 1174d). Así, parece trasladarse a esta región cósmica parte de la estructura social presente en el mundo real. Además, en numerosos párrafos se mencionan los habitantes de Nun, *imyw nww* (318b, 319c, 871c, 1166b, 1486a, 1678b, 2147a), sin dar mayores explicaciones. Todo esto confirma que, en algunos Spr., Nun fuera entendido no tanto como aguas primigenias sino como región cosmogónica.

Una característica que no he encontrado en la bibliografía sobre otros periodos es la capacidad de Nun para proporcionar alimentos al rey. Además, es una referencia frecuente en los TP, lo que sorprende más frente al silencio en otros momentos (Spr. 491A, 493). No obstante, esta función es comprensible si se recuerda la conexión entre las aguas primordiales y la inundación anual del Nilo. Ya se ha visto que también ésta es aludida en los TP del Reino Antiguo (*cf. supra*, 1039a-1040d):

“I was conceived in the Abyss, I was born in the Abyss; I have come and I have brought to you the bread which I found there”. (132c-d)

²⁰ Habría que aceptar la propuesta, poco evidente, de Faulkner. Allen se limita a sugerir, *redness*. Allen, *The Cosmology...*, n. 75.

Ante el miedo a quedar sin ofrenda y que el difunto experimente hambre en el Más Allá, se envía a esta penalidad al Nun, donde será neutralizado por su energía potencial, su capacidad de regeneración:

“O Hunger, do not come for me; go to the Abyss, depart to the flood!”. (551a-b)


Menos comprensible es un par de Spr en el que aparece Nun en un contexto de defensa frente a serpientes. Ambos son contradictorios entre sí, pero esta circunstancia no es completamente extraña si se tiene en cuenta el carácter de los encantamientos contra reptiles. El 233 compara al animal con una llama que brota de Nun, lo que podría no ser más que una forma expresiva de describir la serpiente que sale de su agujero y sus escamas brillan con el sol. Por el contrario, el 729 utiliza la mención a Nun como el elemento apotropaico que hace huir al animal, es decir, en su sentido más frecuente de regenerador:

“Fall, O serpent which came forth from the earth! / Fall, O flame which came forth from the Abyss! / Fall down, crawl away!” (237a-b)

“O monster, lie down! / O *hpn*-snake, crawl away! / O you who are on your *n3wt*-bush, crawl away because of Nu!” (2257a-b)

X.3. Aspecto y localización

Quedan aún por tratar estos dos temas que están relacionados entre sí. No obstante, presentan el problema adicional de que la información disponible sobre ellos no es suficiente para poder abordarlos con seguridad.

El primero es el de la ubicación de Nun y, si conocemos ésta, cuál es su relación con los demás elementos constitutivos del cosmos. Allen plantea que el determinativo del cielo que aparece en una ocasión (, 1584d, Nt, presente, por otra parte, en la gran mayoría de los textos posteriores del Reino Medio) sería un testimonio suficiente para entender su localización. A pesar de su asociación con el cielo y con la oscuridad, las aguas primordiales no serían una conceptualización del cielo nocturno y su localización precisa estaría indicada en una descripción del libro de Nut, del que la copia más temprana conservada es la del cenotafio de Sethy I en

Abidos²¹. Basándose en este texto, documentado casi un milenio después, Allen puede concluir:

“the image given (...) is that of an unfathomable expanse existing above the sky in perpetual darkness, unvisited by any of the inhabitants of the celestial world -sun, gods or akhs”²²

Pero esto supone que Allen no tiene en cuenta las alusiones frecuentes a los habitantes de Nun o su relación con Re, que aparecen en los TP. También es posible que los redactores del *Libro de Nut* dieran una visión cosmológica de él, más especulativa que funeraria.

En relación con la localización del Abismo es interesante resaltar una serie de Spr en los que se establece una diferencia entre el cielo y Nun:

“His bread-offering is up above with Re, his meal is in the Abyss, for the King is one who goes to and fro”. (310a-c; var.: 314a-c)

Parece evidente que hay una contraposición entre el alimento que está *hr(y) hn^c r^c*, en lo alto con Re, es decir, en el cielo, frente a la comida que está en Nun, y por tanto se puede sobreentender que abajo. También podría argumentarse que se trata de un paralelismo, una figura estilística frecuente en los TP; en ese caso, ambos estarían arriba. No obstante, esta posibilidad es menos convincente, pues en casos de paralelismo no es habitual que cambien varios elementos de la frase, y en este caso los alimentos son diferentes en ambos hemistiquios.


“Nu has commended the king to Atum, / the Open-armed has commended the king to Shu, / that he may cause *yonder* doors of the sky to be opened for the king” (604a-c).

En este segundo ejemplo, las puertas del cielo son lejanas, pues se determinan con el demostrativo *ipfi*; esta lejanía podría ser la del redactor, pero parece mucho más probable que sea la de Nun, que se menciona a continuación y frente al cual se presentan los accesos al cielo.

²¹ “How the upper side of this sky exists is in uniform darkness, / the southern, northern, western and eastern limits of which are unknown, / these having been fixed in the Abyss, in inertness. / There is no light there ... / (a place) whose south, north, west and east land is unknown by the gods or akhs, / there being no brightness there”. Traducción de Allen, *The Cosmology...*, 11.

²² Allen, *The Cosmology...*, 11.

Pero realmente, ¿son estas referencias tan explícitas como para que podamos inferir de ellas una ubicación coherente?

La información que proporcionan los TP no permite reconocer qué cuestiones se habían planteado los egipcios acerca de este elemento del universo. Si fuera por éstos, casi podríamos decir que no se había especulado sobre la existencia de esas aguas primordiales, que habían sido retiradas por la creación del cielo y la tierra. Bonnet recurre al papiro Harris (dinastía XX) para determinar que rodeaba la tierra, pues el texto lo dice explícitamente²³. Vagas alusiones en los TP, confirman que también entonces Nun se halla en el exterior del espacio formado por los elementos creados. Frente al determinativo del cielo en posición superior, que expone Allen, se puede argumentar que también hay otro único ejemplo con el cielo invertido , de manera que el recurso a estos signos no es concluyente; o sólo lo es si se tienen en cuenta ambos. En función a los dos hápax, se puede imaginar como un gran envoltorio que rodearía el núcleo habitable, de manera que eso permite imaginárselo en contraposición a él, como hacen algunos párrafos. En las representaciones del Reino Nuevo, aparece bajo la barca, sujetándola, y ya se ha visto que esa imagen está ya implícita en los TP, de manera que también hay que figurárselo por debajo de la tierra. La lejanía a la que aluden algunos textos no tiene por qué implicar un espacio de separación entre Nun y cielo y tierra, sino más bien recordar su carencia de límites, que lo hacen extenderse hasta un lugar tan lejano que no es identificable.


Pero esta última afirmación nos coloca ante el segundo de los problemas, que es la forma que daban, o imaginaban, a Nun.

Bonnet, al comentar el papiro Harris, añade *dem Okeanos gleich*²⁴, es decir, que rodeaba la tierra igual que el océano de la cosmología griega, pero sin pretender compararlo con éste, al menos explícitamente, en su aspecto externo circular. Por el contrario, ésta es la forma exterior que propone darle Mercer. En su descripción influye de manera concluyente la comparación con otras mitologías, en especial la griega y la

²³ Bonnet, *RÄRG*, 536. Breasted, *Ancient...*, IV, 163, traduce el párrafo como: “who founded the earth by that which he himself did, who surrounded it with Nun”.

²⁴ Bonnet, *RÄRG*, 536.

mesopotámica, en las que hay descripciones esféricas del universo; sin embargo no presenta ningún documento egipcio explícito²⁵.

Troy es la única autora que defiende la posición de su forma exterior circular y que ha aportado un documento significativo. Se trata de la escena final de uno de los Libros del mundo inferior, en el papiro de Khonsumes. Todos los elementos son los habituales, salvo la forma circular que adopta el exterior de la composición. Este círculo lleno de agua sería idéntico al signo jeroglífico . Éste se interpreta habitualmente como la placenta, de manera que se podría dar un sentido semejante a la línea exterior de la composición. En efecto, el paralelismo entre la materia primigenia y la situación anterior al nacimiento es evidente. Pero ésta sería suficiente, según la autora escandinava, para permitirnos comprender a Nun como una divinidad andrógina, ya que se asocia a un dios masculino con las cualidades uterinas del círculo lleno de agua²⁶. En su argumentación, el aspecto cosmológico de la forma exterior de Nun es de escasa relevancia.

El carácter creador que Troy otorga a Nun es discutible. Él es el espacio primigenio que posee la potencialidad, pero no actúa de un modo concreto para que ésta se movilice. En cierta forma el demiurgo, el dios creador que surge de él, viene a ser la personificación activa de la capacidad de creación implícita en Nun, pero que él no dinamiza. Sin embargo, tiene razón en el carácter poco diferenciado de Naunet. Ésta puede definirse más como su contrapartida femenina, una especie de versión femenina de Nun. A través de ella sería posible aceptar el carácter andrógino del dios, teniendo siempre en cuenta que a diferencia de otras divinidades primordiales que se mantuvieron célibes en toda la mitología egipcia -al menos hasta el final de la Baja Época, en que los conceptos mitológicos originales se desvanecen en buena medida- éste tiene una paredra.

La representación que Troy ha elegido es muy especial y no puede considerarse prototípica de las escenas que cierran el *Libro de las puertas*. En éstas, el marco general es rectangular, con las esquinas redondeadas. Podría considerarse que éstas son

²⁵ Mercer, *The Pyramid...*, IV, 60.

²⁶ Troy, *Patterns...*, 17.

una forma esquemática de indicar los contornos circulares y que el perfil rectangular se debe a la necesidad de continuar las líneas generales de la composición; no obstante, este planteamiento me parece excesivamente rebuscado. El motivo que ella tomado debe ser considerado más como una excepción que como un modelo tipo. Pero no significa que haya de rechazarse, pues existe y tiene sentido. El artista egipcio utiliza su repertorio de imágenes para representar, de manera visual, conceptos abstractos; según el aspecto que se desee potenciar, según la idea que se considere más significativa para un fin concreto, se eligen unas formas u otras. Así, al representar ese Nun con un perímetro circular, el dibujante plasmó, como ha reconocido Troy, la capacidad generativa del dios. Pero ésta es la figura de una idea, no un plano de ubicación o una imagen topográfica. Ésta queda mucho mejor definida por los textos, cuando dicen que sus límites no se conocen, y, por tanto, no pueden ser dibujados.

CAPÍTULO XI







n(i)wt / nnt

Si la definición de Nun queda poco nítida en los TP, la personalidad de Naunet, la divinidad emparejada con él, resulta aún más oscura. Al menos para el dios contamos con un número de referencias suficientes para que algunas sean coincidentes y nos confirmen las vías de interpretación. En el caso de la diosa, las alusiones son escasas, escritas con grafías que dejan en la duda quién es mencionado y además no se repiten las alusiones a un mismo tema, por lo que resultan claramente insuficientes para caracterizarla.

XI.1. Variantes gráficas del nombre, lectura y traducciones

La primera definición de Naunet, y además muy significativa, viene a través de su nombre, que no es más que la forma femenina de Nun. Hasta tal punto es dependiente de éste, que presenta los mismos problemas para definirlo que se han visto en el capítulo precedente.

Erman y Grapow dejan constancia en su diccionario de idéntica indecisión que en el caso de Nun: *nwt?*, *nnt?*, *nwtj?* son las tres posibilidades que ofrecen sin llegar a definir tampoco con precisión el significado mitológico del término¹.

El primer grupo de formas gráficas tiene un elemento común, que no falta en ninguna de ellas, el signo de la ciudad . Éste se encuentra complementado por una  y excepcionalmente por una . Además, en casi todos los casos, van seguidos por el determinativo . El empleo habitual de  es servir como logograma en , *níwt*,

¹ Wb. II, 213: *nwt?* y *nnt?* 7: cielo inferior y su personificación como diosa; 8: fragmento contrapuesto a Nun; pero también 9: desde Reino Nuevo, cielo superior; 10: otra grafía de Nut; *nwtj?* 11: que pertenece al cielo inferior, con especial referencia a los TP, aludiendo a los dioses del cielo inferior.

𐎎𐎗𐎕𐎗𐎕 $n(i)wt / nnt$

ciudad, o como determinativo en nombres de asentamientos humanos. Pero en este caso, es indudable que está cumpliendo una función fonética. Ésta se ha atestiguado en 𐎎𐎗𐎕𐎗𐎕, que es la escritura fonética egipcia del nombre griego de Naucratis. Gardiner, sin embargo, prefiere no arriesgarse, y sólo transcribe el adjetivo nisbé formado a partir del nombre, $n(iw)tyw(?)^2$. Por el contrario, Allen se atreve a proponer una transcripción: nwt^3 ; ésta sería la forma más simple de convertir el nombre *nw* - recuérdese que él no transcribe más que una sola *w*- en femenino.

Sólo en un Spr., el signo 𐎎, sin *t*, aparece precedido por 𐎎⁴. Sin embargo, los tres signos forman el grupo que se adopta como base para escribir el adjetivo nisbé derivado de $n(i)wt$ en la frecuente alusión a los dioses que residen en ella: $ntrw$ $n(i)wtyw$. En algunos casos no se escribe la *t*, pero ésta aparece ya implícita en la terminación *tyw* del plural.

Como Allen considera que el grupo 𐎎𐎗𐎕 para llamar a Nun es una grafía anómala de *nwj*, no puede hacer el acercamiento entre este término y su femenino *niwt*. Sin embargo, creo que esta circunstancia ha de tenerse en cuenta, y no desterrar la *i* de la transcripción, o, al menos, dejarla entre paréntesis.

La segunda grafía, que aparece en un número muy limitado de párrafos, se corresponde con la segunda forma de denominar a Nun: *nnw*. Se escribe con la doble caña, 𐎎𐎎, nn^5 , que suele preceder al signo 𐎎, además de los otros complementos

² Gardiner, *EG*, 498, O49. Compruébese la similitud vocálica entre Naucratis y el término griego con que se denomina a la diosa, *Nauni*, lo que justificaría el uso de 𐎎 para escribir la primera sílaba en ambas.

³ Significativamente, su forma de transcribir *ciudad* es también *nwt*, no *niwt*. Allen, *The Cosmology...*, 12 y n. 81.

⁴ Allen argumenta que una confusión entre el término para designar este elemento femenino del universo y el de ciudad no puede producirse porque en los TP, *nwt*, *village*, nunca se escribe precedido por *n*. Allen, *The Cosmology...*, n. 81. Sin embargo, *Naunet* con frecuencia también está desprovista de este complemento consonántico. La diferenciación viene dada más bien por el determinativo del cielo invertido y por el contexto de la frase.

⁵ Allen señala que también hay un caso documentado con doble *n*, 𐎎𐎎. Allen, *The Cosmology...*, 12. En mi cuadro no aparece pues no he incluido más que los párrafos publicados por Sethe y por Faulkner, mientras que éste se encuentra en Jéquier, *Le monument...*, I, pl. 15, fragmento 18:3.

consonánticos, *n*, *t*. Se transcribe, por tanto, *nnt* o *nnwt*, y como en el caso de Nun, éste puede ser más un calificativo que un nombre, *la Inerte*.

Si se transcribe *nnt*, la presencia del signo *niwt* en este grupo es ilógica, pues ya no responde a las necesidades de la transcripción fonética. Sin embargo, precisamente por eso, sería interesante, pues confirmaría que en la concepción de los escribas se trataba de entidades idénticas, de ahí que pudieran trasvasar el signo de una forma de escribir el nombre a la otra⁶. No obstante, tiene sentido si se sigue la transcripción de Allen, pues sería el grupo final de *nnwt*.

Como para su compañero Nun, este calificativo es el que ha sido conservado en la forma tardía del nombre. Por esa razón es el que aparece en los textos griegos, *Nauni*, y el que le ha dado su denominación en las lenguas modernas.

En general, no parece que se puedan establecer significados divergentes entre los párrafos en que es llamada *n(i)wt* y los que la califican como *nnwt*. Los contextos son idénticos. No obstante, hay una diferencia en su uso, pues siempre que Naunet es emparejada con Nun, se recurre a su calificativo como *nnwt* (207b, 446a y 1691b), mientras que si se establece un paralelismo o contraposición con otro elemento del universo, se utiliza también la primera forma del nombre. Se diría que frente a Nun, lo que se intenta resaltar es su carácter inmóvil, podría incluso decirse que pasivo.


Al contrario que en las traducciones de Nun, en las que el número de las que dejan el nombre propio es equiparable con las que aluden a él como componente abismal del universo, en el caso de *n(i)wt / nnwt* suele relegarse su aspecto divino frente a su imagen cosmológica. Faulkner vuelve a hacer un empleo divergente, de nuevo sin relación con las formas de escribir el nombre, y en algunos párrafos concretos -como pareja de Nun, 446 y 1691- la llama Nenet, frente al resto de menciones en que la denomina *Lower Sky*. Allen considera que el mejor modo de conservar su función en el nombre, que con frecuencia contrasta con la del cielo-*pt*, es

⁶ En la versión de Pepy I del párrafo 149b -no publicado por Sethe-, la *n(i)wt* de Unis ha sido escrita como *nn(w)t*, lo que es otra confirmación adicional de que ambos términos aluden al mismo concepto. Allen, *The Cosmology...*, 12.

Aún más concluyente es un párrafo del Spr. 571, de la pirámide de Pepy I, cuyo texto se ha visto casi idéntico en el capítulo dedicado a Nun:

“The King's mother was pregnant with him, (even he) who was in the Lower Sky, the king was fashioned by his father Atum before the sky existed, before earth existed, before men existed, before the gods were born, before death existed”. (1466a-d)

El Spr. 486, el que menciona a Nun, es una promesa de resurrección mediante la referencia al nacimiento en las aguas primordiales antes de la creación, la compañía de los dioses y la labor protectora de Osiris frente al peligro de morir ahogado. El Spr. 571 se refiere a ese mismo nacimiento primordial, con idénticas palabras, pero para asegurar al difunto su reaparición como estrella. El reaprovechamiento de la frase para esta otra fórmula es coherente, pues Naunet -aquí $n(i)wt$ - está relacionada con los astros. No obstante, lo que interesa resaltar ahora es cómo, con esa sustitución, el escriba está indicando que ella cumplía idéntico papel primigenio que el elemento masculino al que estaba unida.

Confirmada su naturaleza, tenemos un segundo problema que es su ubicación. Como ya se ha señalado en el apartado de las variantes gráficas, el único elemento común a todas ellas es el determinativo , ausente únicamente en una de las dos versiones del Spr. 570 en Pepy I. Los textos, por el contrario, son poco explícitos, aunque al menos en un párrafo -y se reconstruye de forma idéntica en otro- se contrapone el subir al cielo-*pt* con descender a $n(i)wt$:

“Your hands are Hapy and Duamutef / You demand that you ascend to the sky and you shall ascend / Your feet are Imsety and Qebhsenuf / You demand that you descend to the Lower Sky and you shall descend”. (149a-b)

“If I come with my double, the mouths of the gods will be opened and will request that I descend to [the Lower Sky, and I will descend] to the place where the gods are”. (1275a-c)

Allen invoca un Spr. en que los *imyw* $n(i)wt$ aparecen en contraposición a los que están en la tierra, de manera que éste sería un argumento para afirmar que no sólo es un

giraban en torno a la actual estrella polar, sino a la que estaba en ese momento en el cenit del cielo, que era la alfa de la constelación del Dragón.

Un tercer texto permite conocer algún detalle suplementario sobre estos dioses de la *n(i)wt*, aunque en éste no son identificados con estrellas:

“Hail to you, you tree which encloses the god, under which the gods of the Lower Sky stand, the end of which is cooked, the inside of which is burnt, which sends out the pains of death”. (1485a-b)

La ubicación de los Spr. que mencionan a los dioses de la *n(i)wt* resulta especialmente significativa en la pirámide de Pepi I, pues todos se encuentran en un único lugar: la pared oriental del vestíbulo. Por el momento, no se pueden extraer conclusiones de esta circunstancia, pues es imprescindible conocer el contenido del resto de los Spr., incluso el esquema general de disposición del conjunto de los textos en las estancias internas. Al menos es un toque de atención para que se tenga en cuenta que al igual que en la pirámide de Unis, los textos han podido ser distribuidos de una manera consciente en las estancias de las demás, de manera que sería interesante intentar establecerlo. Al menos ya sabemos, por las comparaciones de éstas con la que estudió Osing, que no responden a la misma clasificación temática.

Las estrellas circumpolares son las únicas que no llegan a quedar ocultas tras el horizonte en ningún momento del año. La pregunta entonces es ¿cuándo descienden a ese cielo inferior? Como no sucede por la noche -y los egipcios lo sabían, pues eran precisos observadores del movimiento estelar-, tenemos que suponer que es por el día. Ellos se imaginarían que los cuerpos de la bóveda celeste se desplazaría hacia el cielo inferior al romper el alba -también es sede de una estrella-*nḥh*-, convirtiéndolo en un cielo nocturno, durante el día. Esta ruptura de las reglas imperecederas del firmamento estaría también implícita en la imagen de Naunet como elemento cósmico de la alteridad.

El resto de los párrafos que se refieren a Naunet, apenas aportan información. Se repite la conexión entre renacimiento y aparición del rey que ya se había señalado en el capítulo de Nun. Esta relación es la que obligaba a iniciar las ceremonias de coronación de los reyes egipcios al amanecer, para que coincidieran con la salida del sol, y su llegada al trono fuera el comienzo de un nuevo ciclo. Incluso la advocación de


considera que dos párrafos de los TP, que no citan a *n(i)wt / nnt*, harían una referencia indirecta a ella. El primero, “what the King abominates is to travel in darkness: he will not see those who are upside down” (323a), recuerda un peligro, una *abominación* usando el término egipcio, de la que los textos permiten huir al difunto con frecuencia; no obstante, no veo por qué razón ha de situarse ese tormento en Naunet, puesto que, como elemento primordial, está ligada al renacimiento de los difuntos y es para ellos un lugar de paso benefactor. El segundo, “the earth is heightened beneath Nut by your arms, Tefnut” (1405a), sugiere que esta diosa podría estar cumpliendo el papel de atmósfera que sujeta el mundo inferior de manera análoga a como lo hace Shu en el mundo superior¹³. Este argumento parece más justificado, aunque el que no se mencione nada similar en otras ocasiones deja un cierto recelo respecto a la generalización de esta imagen en el pensamiento cosmológico egipcio.

Queda por comentar la ausencia de los dioses de la Ogdóada hermopolitana de los TP. Sólo en el primer texto que se ha comentado, *níw* y *nnt* aparecen asociados a *imn* e *imnt*, pero ésta es la única ocasión en que éstos últimos son citados en todo el corpus. La primera vez que los dioses masculinos de este colegio divino son documentados en la literatura egipcia es en los CT, pero aún en estos no aparecen sus contrapartidas femeninas, con la excepción, de Naunet. En consecuencia, ni siquiera en el Reino Medio se encuentran huellas de una concepción cosmogónica que pueda atribuirse a la ciudad de los Ocho y en la que estos dioses tuvieran una función primordial. La antigüedad del concepto de la Ogdóada y su composición precisa son temas que aún necesitan una investigación esclarecedora, pero parece evidente que se formaron en época más reciente. Parlebas estima que no fue hasta el periodo hicsó cuando los ocho portadores del cielo habrían sido asociados en Hermópolis, y la inscripción del speos Artemidos sería su mención más antigua¹⁴.

Los egipcios imaginaron a Naunet como contrapartida femenina de Nun. Al ser éste concebido como las aguas primordiales, infinitas y sin límites, que no dejaban

¹³ Allen, *The Cosmology...*, 13 y nn. 86-87.

¹⁴ J. Parlebas, *Die Herkunft der Achtheit von Hermopolis*, *ZDMG*, III/1 (1977), 36-38. Citado por Bickel, *La cosmogonie...*, 28, n. 30.

 $n(i)wt / nnt$

espacio libre que hubiera podido ocupar su paredra, ella era concebida incorporada en él, formando parte de ese océano primigenio. Tal vez por esa característica de elemento idéntico, pero en cierta manera, por su género, diferente, la explicaron contrapuesta a Nun, en una posición invertida. Esta expresión de su alteridad, se convierte en su principal señal de identidad. Resulta imprescindible para dar a la materia original su equilibrio por oposición de contrarios. Pero no tenía más función que ésta, lo que resulta evidente por las escasas referencias a ella, no sólo en los TP, sino en toda la literatura funeraria egipcia posterior.

Al haberla concebido como concepto de contraposición funcional y espacial, pero no haberla dotado de rasgos específicos de personalidad, pudo ser utilizada también como pareja antagónica en referencia a otros elementos cosmológicos que se deseaba mantener equilibrados. Se creó así el concepto de $n(i)wt$ como espacio situado en las antípodas físicas del cosmos habitable. Sólo en esta acepción son aceptables las denominaciones modernas de Cielo Inferior o Contracielo.

CAPÍTULO XII

CIELO

El cielo es el destino del rey difunto, resucitado, glorificado -transformado en *3h*, si se conserva la denominación egipcia- y formando parte integrante del séquito de la barca solar o identificado con el mismo Re.

“I shine in the east like Re, I travel in the West like Khoprer, I live on what Horus, Lord of the sky lives on by decree of Horus Lord of the sky”. (888a-c)

Por la noche, sin embargo, ni Re ni su barca están presentes en el cielo, por lo que el rey se convierte en una estrella, preferentemente en una de las imperecedera, aquellas que nunca se ocultan en el horizonte nocturno, lo que asegura su presencia celeste en cualquier momento del ciclo diario:

“The King has come to his throne which is upon the Two Ladies and the King appears as a star”. (263b)

Así, muchos textos enfatizan la circunstancia celeste, sin especificar a cuál de estos u otros destinos principales está dirigido el rey:

“I fly up from you, O men; I am not for the earth, I am for the sky” (890a-b)

“Grasp the king by his hand and take the King to the sky, that he may not die on earth among men”. (604e-f)

Hasta tal punto el destino celeste es un concepto básico en la escatología real, que las referencias al cielo, sus diversas partes, lagos, campos, caminos, tronos, estrellas y otros accidentes topográficos constituyen el tema central de los TP. Es también por esa razón por la que es el único elemento cósmico mencionado en estos textos del que se ha producido una bibliografía específica, en especial en los últimos años.

XII.1. Los nombres del cielo


El cielo se denomina de formas muy diferentes. Muchas de ellas no son verdaderos nombres, sino calificativos que resaltan alguna de sus características. Así, cada uno de los términos resalta un matiz diferente, reconocible por el campo semántico en que se ha originado y que proporciona una información útil sobre la percepción egipcia de este componente del mundo originado en la creación.



XII.1.1. *pt*


Su forma más frecuente de escritura es ☐☐. Los dos signos fonéticos, *p* y *t*, normalmente escritos en horizontal, están complementados por el determinativo bajo ellos. En la pirámide de Unis también se escribe ☐☐ y en la de Teti, ☐☐, pero en todos los casos en una proporción muy reducida. Sólo los tres signos en vertical aparecen en un número significativo de párrafos, repartidos por todas las pirámides.

Con gran diferencia respecto a los demás, éste es el término más común para designar al cielo. Puede corresponder a una denominación genérica y, como se verá, es posible incluso decir que se trata tanto del cielo visible, como de un concepto¹.

Su localización por encima de la tierra es indudable por los verbos e imágenes que se usan para describir los modos de que dispone el rey para alcanzarlo²:

.  *i3q3*, ascender (1431c, 1474b; además 971-979);

.  /  *i^c4*, subir, ascender (369, 462c);

.  *p3^s*, volar (459b, 463a, 1235c, 1951b);



¹ Sobre el significado de *pt*, cf. Hornung, *Himmelsvorstellungen*; Rössler-Köhler, *Jenseitsvorstellungen*; Barta, *Die Bedeutung...*, 82-99.



² Allen, *The Cosmology...*, 4-5. Véase, también, Jacq, *Le voyage...*, 154-164.

³ Wb. I, 33, 15: emporsteigen; si lleva *r*, 16: zu jemandem; 17: zum Himmel.

⁴ En Wb. I, 40 se incluye un *i^c* con el que se envía a *i^cr*: Wb. I, 41, 15: aufsteigen.

⁵ Wb. I, 494, 1: fliegen, auffliegen.

.   , *stp*⁶ , saltar (980c);

.   , *šwi*⁷ , alzar, erguirse (1038, 1231b, 1303-27, 1517b, 1926a);

. empleo de una escalera (365a, 1749b, 1944a);

. empleo de una escala (Spr 478, completo).

A partir de las diversas formas de ascensión al cielo, puede considerarse que *pt* es el cielo visible, porque es en él donde se producen los fenómenos meteorológicos (nubes, tormentas, vientos)⁸ :

“Ho! Fear and tremble, you violent ones who are on the storm-cloud of the sky!”.
(281a)

“The sunfolk have testified concerning me, the hailstorms of the sky have taken me, and they raise me up to Re”. (336a-b⁹)

“Mount up to me in your name of Re, that you may dispel the cloudiness of the sky”. (1449a)

“The king is a flame (moving) before the wind to the end of the sky and to the end of the earth”. (324c)

Sin embargo, no hay una identidad exclusiva entre los fenómenos meteorológicos y el cielo visible¹⁰ , pues éstos también intervienen directamente en el ascenso celeste del rey, y por tanto en un cielo que podríamos denominar conceptual, y que nunca fue diferenciado del otro por los egipcios. Así, y sólo en alguno de los ejemplos antes citados, los violentos que están en la tormenta (281a) han de temer por la aparición en el cielo del rey identificado como Pilar de Kenzet, Toro del cielo (280b); la epifanía celeste del rey es también la razón por la que se oscurecen las estrellas y se cubre el cielo, -

⁶ Wb. IV, 357: aufspringen, hinaufspringen.

⁷ Wb. IV, 431, 14: sich erheben; 15: auch zum (*r*) Himmel.

⁸ Allen, *The Cosmology...*, 3, n. 10.

⁹ Variante de T: “The god has summoned me by name, he drives away the hailstones by means of them (sic), and I mount up to Re”.

¹⁰ Pero el universo no está compuesto sólo por elementos visibles: ningún texto indica que Nun sea visible de forma alguna.

suponemos que de nubes, pues el determinativo es un cielo con lluvia- (393a); aunque ese ascenso en tanto que Re es lo que despeja el cielo (1449a)¹¹.


En el cielo, real e imaginario, hay también estrellas y pájaros, que los TP se ocupan de resaltar. De las aves interesa que vuelan y, por tanto, pueden ascender, una capacidad que aprovecha también el rey identificándose con ellas en numerosos párrafos; de los astros, como ya se ha dicho, interesa que son visibles en el cielo nocturno.


“O you local god of mine, my double is beside you, for I have soared to the sky as a heron, I have kissed the sky as a falcon, I have reached the sky as a locust which hides(?) the sun”. (891a-d)

XII.1.1.1. Descripción del cielo-*pt*

El propio jeroglífico con que se escribe, muestra qué concepción se hacían los egipcios de este elemento cósmico. Se trata de una extensión plana, sujeta por prolongaciones inferiores en sus extremos ☐.

El rasgo más significativo del cielo-*pt* es estar compuesto fundamentalmente por agua. Algunos textos mencionan de forma explícita las aguas que están en el cielo (2063a, y también 667a, 688 = 694, *sic*) y otros dos mencionan sus orillas (1167b, 1169a). Pero la naturaleza líquida del cielo queda sobre todo implícita en los verbos utilizados para describir los desplazamientos a través de él, la mayoría de los cuales se escriben con una barca como determinativo -aunque algunos presentan también los pies abiertos, por tratarse de verbos de movimiento-:

.  (con gran variedad en la elección de los signos y barca más simple que ésta, no siempre presente), *nml*¹², atravesar (543a, 749c, 882c, 1048d¹³);


. , *hnz*¹⁴, recorrer, surcar (130d, 881a, 1165a, 1250a, 1777b, *2135e);


¹¹ Para estos elementos como medios de ascensión celeste del rey, cf. Jacq, *Le Voyage...*, 175-177 y 183-187.

¹² Wb. II, 265: einen Art durchfahren, 5: See, 6: Meer, 7: Himmel.

¹³ 854d y 889 con determinativo de pies, sin barca.

¹⁴ Wb. III, 299: durchziehen, durchfahren

. , *hni*¹⁵, remar, viajar (367b, 383b, 917b, 2122c-d);

. , *d3i*¹⁶, cruzar (128b).

También el empleo de la *balsa de cañas del cielo*¹⁷ que usa el rey para cruzarlo en numerosos Spr. es una prueba adicional de la naturaleza líquida de este elemento cósmico.

Esta superficie se prolonga hacia los cuatro lados señalados por los puntos cardinales, pero, no obstante, tiene unos límites, que se señalan en numerosos párrafos, una circunstancia que lo diferencia de Nun. Además de la referencia al sur¹⁸, norte¹⁹, este²⁰ y oeste²¹ del cielo, también se menciona su centro²², sus límites²³ y la posibilidad de circunnavegarlo, *dbn pt*²⁴.

Situarse en el lado oriental del cielo parece la ubicación más deseada por el rey y muchos párrafos insisten en ese aspecto. Las razones por las que es la zona más sagrada del cielo se explican en los propios textos. El Spr. 473 señala que los dioses nacen en este lugar, en su horizonte, es decir, por donde nace el Sol cada día, de forma que estar allí permite renacer, integrarse en el ciclo diario de la creación; la propia luz del alba es el hijo del rey (341c):

“I go up on this eastern side of the sky where the gods were born, and I am born as Horus, as Him of the Horizon; I am vindicated and my double is vindicated; Sothis is my sister, the Morning star is my offspring”. (928a-929b, que son similares a 934a-935b)

En ese lado del cielo es donde cae el Ojo de Horus durante el combate con Seth, y allí quiere también llegar el rey por esa circunstancia (947a-b). También allí se

¹⁵ Wb. III, 374: rudern, fahren.

¹⁶ Wb. V, 511-513.

¹⁷ Cf. en Allen, *The Cosmology...*, n. 47.

¹⁸ 1497b-c, 2158a.

¹⁹ 405a, 814b, 1000d, 1016b, 1080a, 1220b, 2158b, Jéquier, *Le monument...*, I, pl. 15 fr. 29: 18.

²⁰ 339c, 341b, 344a, 353a, 355c, 360d, 362a, 595b, 596b, 599d, 600b, 821b, 877c, 883a, 916b, 923c, 928a, 934a, 947a-b, 1000c, 1104d, 1105b, 1206b, 1382c, 1383a-c, 1384b, 1433c, 1465d-e, 1469c, 1496b-c, 1530a, 1541b, 1708b, 2079d, 2200b-c, Jéquier, *Le monument...*, I, 1350+42.

²¹ 821c, 1469c.

²² 1498b-c.

²³ 324c.

²⁴ 130d, 406c, 1019b, 1094c.

encuentran cuatro espíritus, los de más edad que presiden a los portadores de trenza lateral y se apoyan en su bastón²⁵; asumen un papel de genios psicopompos, pues son ellos los que se encargan de pronunciar el nombre del rey ante Re y anunciarlo a *nḥbw-k3w*, de forma que su entrada en el cielo es saludada con agrado (339c-340c). Aún más, el Spr. 481 señala que el rey estará en la zona septentrional del lado oriental del cielo entre las Estrellas Imperecederas que se encuentran en esta región (1000c-1001a).

No obstante, también el norte del cielo reviste un carácter significativo en algunos párrafos. En una enumeración de ejemplos que reflejan la superioridad del rey, entre las pruebas de grandeza se incluye estar situado en el norte del cielo y de la tierra, lo que ha permitido al recitador tomar posesión del Doble País como monarca (814b-c).

El cielo, como entidad física y conceptual, sirve de soporte a una serie de seres y algunas estructuras.

Éstas estructuras pueden ser imágenes de construcciones reales trasladadas a ese espacio mítico, o edificaciones imaginarias. Se mencionan dos altares, un recinto de Horus (1025d/1026c/1027c), una casa del rey (458d), la mansión de un oficial del cielo (1765c), de ninguno de los cuales se da una ubicación más precisa. Por su propia parquedad y naturaleza, dan más la impresión de un traslado del concepto que de una idea concreta de verdaderas arquitecturas físicas.

“(Re) will take your hand for you and guide you to the two conclaves of the sky, he will set you on the throne of Osiris”. (757b-c)

Entre los seres mencionados en el cielo-*pt*, hay dioses como Re²⁶, Gueb²⁷, Nut²⁸, Osiris²⁹, Horus³⁰, *ntr* ³¹; además de aquellos que se mencionan como colectivo, *iryw pt*³², *iryw ʿwt pt*³³, *imyw pt*³⁴, *ḥntyw pt*³⁵, *ntrw iryw pt*³⁶, *ntrw imyw pt*³⁷, *psdt irt*

²⁵ Faulkner prefiere traducir así *dʿm* y no *cetro* dado que es para apoyarse, *The Ancient...*, 75.

²⁶ 34a, 37b, 121d, 357b, 362a, 461a, 804b, 856e, 1016c, 1169a, 1170a, 1469b, 1719c.

²⁷ 655d.

²⁸ 1030d.

²⁹ 1419c.

³⁰ 888c.

³¹ 70c.




³² 292b, 1488a, Jéquier, *Le monument...*, I, 1308+3.

³³ 1151a.

*pt*³⁸. Esto no limita a los dioses al cielo, pues también pueden pertenecer a la tierra, contrariamente a la opinión expresada por Hornung³⁹; ejemplos de *ntrw iryw / imyw t3* encontramos en varios párrafos⁴⁰, y no pueden hacer referencia al rey, pues éste es, por definición, único, no puede haber una pluralidad de reyes sobre la tierra. Aunque el rey se transforma en varios tipos de aves para ascender al cielo, no son residentes titulados de éste más que las halcones divinas, *bikwt ntrt*⁴¹. Encontramos una referencia a los *k3w imyw pt*⁴², pero muchas más a los espíritus glorificados, a los *3hw*⁴³, calificados también como *3hw ntryw* en las pirámides de Merenre y Pepy II y como *ntrw ntryw*, dioses que han sido divinizados, en la de Pepy I⁴⁴. Además, no hay ninguna duda -por el elevado número de referencias- que el cielo-*pt* es la sede por antonomasia de las estrellas, aunque algunas hayan aparecido en *n(i)wt*.

XII.1.1.2. Regiones del cielo-*pt*

Hay otros términos que se utilizan para describir determinadas regiones o partes del cielo. Éstos son:

△    □ △, *q3w pt*⁴⁵, (335a, 949b)

³⁴ 406a, 2115b.

³⁵ 2038b.

³⁶ 478a, 941c, 1473b, 1834a.

³⁷ 1168a, 1490a, 1522a, 1523c; además 459b, 462b, 463a, 546c, 550c, 736c, 1101d, 1114a-b, 1585b, 1926a.

³⁸ 1116d.

³⁹ Hornung, *Conceptions...*, 227: cuando los textos del Reino Antiguo hablan de un *dios* sobre la tierra, probablemente se refieren siempre al monarca reinante en el papel de dios creador.

⁴⁰ 478a, 941c, 1473c, 1522a, 1523c.

⁴¹ 137b; además 913a, 1844c.

⁴² 1220d.

⁴³ 474a, 1566c-d, 748a, 1143-4, 1231-32, 1508.

⁴⁴ 969b.

⁴⁵ Wb. V, 4: die Höhe des Himmels.

Allen lo considera, al igual que el término *wpt pt*, como el límite superior del cielo, que puede ser alcanzado⁴⁶.

𐎗𐎍𐎗𐎍
𐎗𐎍𐎗𐎍, *wpt pt*⁴⁷, (854c)

Sethe ve en *wpt pt* una alusión a la separación del cielo y de la tierra⁴⁸, pero Faulkner lo traduce como cenit, basándose en la escritura de N, que habla con claridad “of the “top of the sky”, i.e., the zenith, in contrast to the blood-red dawn”⁴⁹.

𐎗𐎍𐎗𐎍𐎗𐎍, *izkn pt*⁵⁰, (496b, 804b, 1016b, 1170a, 1719c, con determinativo divino 𐎗𐎍 en 1016c, o de extensión de agua 𐎗𐎍 en 1170a y 𐎗𐎍 en 1719c).

Sethe lo tradujo como *cenit del cielo*⁵¹, identificación que ha seguido también Barta⁵². Por el contrario, Allen cree que el término se refiere más probablemente a una región en el oeste y quizás también en el este del cielo. A través de los determinativos, los TP señalan *izkn* como una extensión de agua o franja de tierra; por el contrario, los CT le añaden un determinativo de desierto⁵³. Esto puede permitir precisar que en los TP podría tratarse de esa extensión de agua rodeada por tierra desértica⁵⁴.

𐎗𐎍𐎗𐎍𐎗𐎍, *w^crt, pole* en la traducción de Faulkner y *desert flank* en la de Allen⁵⁵ (751b: *w^crt n(y)t pt*, 1168b: *w^crt wrt*, 1202d: *w^crt*, Jéquier, *Le monument...*, I, 1308+25).

⁴⁶ Allen, *The Cosmology...*, 5.

⁴⁷ Wb. I, 297, 21: Zenith des Himmels.

⁴⁸ Sethe, *Übersetzung...*, IV, 117.

⁴⁹ Faulkner, *AEPT*, 152 y n. 5, donde señala que para *wpt* con el sentido de cenit, véase Urk. IV, 1542, 13.

⁵⁰ Wb. I, 130, 8: Verwalter, Hüter, o.ä. (als Stellung, die der tote König im Himmel erhält).

⁵¹ Sethe, *Übersetzung...*, II, 338.

⁵² Barta, *Die Bedeutung...*, 84.

⁵³ Allen, *The Cosmology...*, 5.



⁵⁴ Allen, *The Cosmology...*, 9.

⁵⁵ Allen, *The Cosmology...*, 5. Recurre a un pasaje de los CT, en el que la *w^crt wrt* está frente al *izkn* (CT IV 359b).

El término se aplica a una o más regiones del borde del cielo. La referencia a la *w'rt* de las estrellas imperecederas (1201d) sugiere una localización septentrional⁵⁶. En el polo del cielo hay una media luz que pertenece al rey (751a-b).

La imagen del cielo formado básicamente por agua concuerda bien con la impresión dada por los textos, que es más bien la de una región de paso más que de residencia. Las estructuras fijas en el cielo son muy escasas, a pesar de la importancia que tiene este elemento y puede que se concibieran como situadas sólo en sus bordes, si aceptamos la sugerencia de Allen a propósito de la ubicación de los desiertos laterales. En tanto que región del sol, las estrellas, los dioses y los *3hw*, el cielo es un dominio distinto al de los vivientes, *que están sobre la tierra*. El rey difunto tiene acceso a ambas regiones, aunque su lugar apropiado sea el cielo.

XII.1.1.3. Los dos cielos, *pty*

En dos Spr., excepcionalmente, el cielo aparece escrito en dual:  o . Como ambos textos se repiten en varias pirámides y todas coinciden, no se puede pensar que se trata de un error.

Ni transcripción ni traducción plantean dudas: *pty*, dual de *pt*, y *los dos cielos*, respectivamente. El problema está en cómo interpretarlo.

Adelanto una premisa, que es la imposibilidad de que pueda tratarse de una referencia a un cielo inferior y a otro superior. *pt* es el cielo que está por encima de la tierra. Si un egipcio hubiera querido expresar una unidad formada por el cielo superior y otro inferior, siempre que esa posibilidad hubiera sido factible a su mentalidad, y si ellos hubieran entendido la Naunet en esa acepción reduccionista de cielo inferior, como han hecho algunos traductores actuales (*cf. supra*, XI.2), el término *pty* no podría ser válido, pues no incluiría esta última. La unión de ambos habría tenido que ser descrita como *pt-n(i)wt*.

Los Spr. en que aparecen nos dan un contexto que puede ser clarificador.

⁵⁶ Allen, *The Cosmology...*, 5-6.

En el primero, 273-274, que ya ha aparecido como *himno canibal* en el capítulo V.4.5, se menciona las regiones que son testigos del poder del rey tras su banquete con los cuerpos de los dioses:

“Those who are in the sky serve the King, / And the hearth-stones are wiped over for him / With the feet of their women. / He has travelled around the whole of the two skies, / He has circumambulated the Two Banks / For the King is a great Power / Who has power over the Powers; / The King is a sacred image, / The most sacted of the sacred images of the Great One, / And whomsoever he finds in his way, / Him he devours piecemeal(?)”. (406a-407c)

En la interpretación de Faulkner, el rey ha impuesto su autoridad sobre el mundo: las dos riberas del Nilo, oriental y occidental, es decir, Egipto -el resto de la tierra es el *exterior*, por tanto no *es*-, y los dos mundos, superior e inferior⁵⁷. Su interpretación de estos últimos me parece tan imposible como si se tratase de los dos cielos superior e inferior. Él parece estar pensando en la *Dat*, que traduce como *netherworld*, pero en la lengua egipcia no existía ese concepto de un cielo seguido de adjetivo; en la concepción egipcia el término *cielo* no se incluía en la definición de un mundo inferior.

En el segundo Spr., un encantamiento contra serpientes, el rey recita para escapar del reptil:

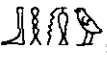
“I am this one who escaped from the coiled serpent, I have ascended in a blast of fire, having turned myself about. The two skies go to me, the two earths come to me, I have trodden on the green *q3d*-plant which is under the feet of Geb, I have travelled the roads of Nut”. (541a-e, texto del Spr. 332 completo)

La referencia a Gueb y Nut es paralela a las menciones de la tierra y del cielo, en la primera ocasión como espacios físicos, en la segunda como personificaciones divinas. La correspondencia es evidente y ayuda a no rebasar los conceptos que cubren estas deidades: las dos tierras pueden ser tanto el Alto y el Bajo Egipto como las dos orillas, oriental y occidental, igual que en el Spr. anterior; *pty* deben considerarse su contrapartida celeste, dos partes de Nut, dos porciones del cielo análogas a las dos

⁵⁷ Faulkner, *AEPT*, 83, nn. 18 y 19.

tierras bajo ellos. A partir de este encantamiento, muy clarificador, podemos interpretar de forma análoga la referencia en el Spr. 273/274⁵⁸.

XII.1.2. cielo-*qbhw*

La forma gráfica más frecuente en los TP es Δ , con la *w* detrás del determinativo. Contrariamente a la grafía que da el Wb., que debe de basarse en textos posteriores, en aquéllos no lleva casi nunca el determinativo del cielo ≡⁵⁹, lo que ha de ser tenido en cuenta para la interpretación del término. La transcripción como *qbhw* no presenta duda alguna, pues están escritos todos los signos fonéticos mediante unilíteros. Por el contrario, la traducción es relativamente incómoda.

La raíz del nombre es *qbh*⁶⁰, *frío*, de la que se han derivado los términos para designar el agua fría, la ofrenda de agua, es decir, la libación y esta denominación del cielo. Pero entonces resulta evidente que con el término *qbhw* no se está designando un lugar ni un elemento cósmico -por eso en los TP no se escribe el determinativo más que en casos muy aislados-, sino la materia de la que está compuesto, su naturaleza líquida, que ya se había señalado en *pt*. Faulkner, para poder conservar en la traducción la diferencia con esta otra denominación, lo traduce como *firmament*. Allen, por el contrario, prefiere mantenerse fiel a la denominación antigua y lo vierte literalmente, *Fresh Water*. Así, el espacio queda denominado por su materia principal.

Dos párrafos que recuerdan la existencia de canales o lagos de agua fría en los dominios celestes confirman que *qbhw* en este contexto no puede aludir a otra cosa que la materia prima de la que está hecho.

⁵⁸ Wb. I, 491, 15, los interpretan exclusivamente como los cielos del Alto y del Bajo Egipto, en paralelismo con *t3wy*. Pero la solución no tiene por qué excluir un reflejo celeste de las dos orillas. Por el contrario, Wb. I, 491, 16 defiende la posibilidad de que signifiquen un cielo superior y otro inferior, pero sólo en relación a la época ptolemaica, pues las referencias son únicamente al templo de Filae. Belegst. I, 79.

⁵⁹ Sólo está presente en 841b P Nt, 876a P, 1327b P, 1765c Ib según señala Allen, *The Cosmology...*, n.52; ninguno de estos textos ha sido incluido en las publicaciones de Sethe y de Faulkner, por lo que no aparece en el cuadro final dedicado a *qbhw* en este trabajo.

⁶⁰ Wb. V, 26.

En este caso no tenemos como en *pt* una serie de párrafos que nos indiquen el ascenso hacia él, lo que permitiría su fácil definición. Ésta ha de basarse en referencias escasas, pero que no dejan duda respecto a su identidad. *qbḥw sb3w* (138b⁶¹), *las aguas frías de las estrellas*, y la mención a la balsa de cañas preparada para Osiris en su salida al cielo, para que pueda atravesar las aguas frías, en compañía de su hijo Horus (465a-b).

Al igual que el cielo-*pt* este término está también asociado a estructuras, una *ḥwt ḥrw imt qbḥw*, *dominio de Horus que está en las Aguas Frías* (1278b, 1327b), *mshn rꜥ*, *morada de Re* (1180a) y en varios párrafos se mencionan sus habitantes, bien como una colectividad, *imyw qbḥw* (374c) o bien dando nombres de los dioses que residen en ella: *ntr ʿ3* (465b), *Re* (1765c), *Horus* (70c).

El cielo-*qbḥw* puede ser atravesado en barca⁶²: *ḥnz.k qbḥw* (1049a). *ḥnz*, con el significado de *recorrer, surcar*, ha sido ya visto para el cielo-*pt*. Un segundo ejemplo es más problemático: *nꜥt.k qbḥw* (1990b). *nꜥt* es el infinitivo de *nꜥi*, *viajar en barco*, usado aquí como sustantivo en una proposición de predicado nominal: *tu viaje en barco es (como) las Aguas Frías*; parece evidente que hay una relación semántica, por lo que puede admitirse como ejemplo aunque no se exprese la posibilidad de la navegación de forma tan evidente como en otros casos.

El rey se puede bañar en él (138b, 841b, 1979a), lo que parece aludir a una acción general y no concreta: de igual manera que el rey se baña en los lagos del cielo-*pt*, también lo hace en el cielo-*qbḥw*.

XII.1.3. Otras denominaciones menos frecuentes del cielo

𐎟𐎠𐎠, *ḥrt*, con variantes en los determinativos


⁶¹ Deletreado en N 709+52-53 y en numerosas versiones del Reino Medio, recogidas por Allen, *The Cosmology...*, n. 54, que no dejan duda respecto a la lectura.

⁶² No entiendo por qué Allen considera que 374c se refiere a una navegación por el *qbḥw*, pues el texto menciona que los que están en él conducen al rey, pero no se señala por donde.

Escrito siempre fonéticamente, no hay ninguna duda en la transcripción, ni tampoco en la traducción. Se trata de un sustantivo derivado del verbo *hrt*⁶³, *estar lejos o alejarse*. También podría haberse supuesto una derivación de la preposición *hr*, *sobre*, pero ésta parece desestimada por los propios TP:

“Go up to Horus, betake yourself to him, do not be far from him in your name of *Sky*”. (645d)

En éste, como en otros varios párrafos, se hace un juego de palabras entre *lejos* y *cielo-hrt*, que pone de manifiesto de forma muy evidente cuál de los dos sentidos es el que estaba en la mente de quien redactó el párrafo. En definitiva, es la acepción *Aquella que está lejos*, la que debe retenerse. El género del nombre se debe a la naturaleza femenina del cielo en el pensamiento egipcio.

Al igual que *pt* y *qbhw*, *hrt* puede ser atravesado. Sin embargo, los verbos utilizados para desplazarse por *hrt*, son *hni* (1171b), *remar*, ya visto en *pt*, y *š3s*⁶⁴, con la grafía inhabitual  (152c/154c/156c/158c), que se utiliza no sólo para atravesar espacios terrestres -en los que tiene sentido el determinativo-, sino también corrientes de agua, en las que si mantenemos éste, debemos entender como *vadearlas*. Inferir de este único ejemplo -todas las apariciones se producen en un único Spr. que no ha sido retomado después en las otras pirámides-, que las aguas del cielo se suponían de escasa profundidad, es tal vez excesivamente arriesgado.

 o, más frecuentemente, en plural 

La transcripción no presenta dudas: *pdt* / *pḏwt* en singular o plural. Tampoco la traducción es problemática, pues el término se deriva del verbo *pḏ*⁶⁵, *extender*. Aunque el Wb. lo relaciona con *pḏt*, arco⁶⁶, es más coherente interpretarlo como un sustantivo

⁶³ Wb. III, 144: fern sein, sich entfernen.

⁶⁴ Wb. IV, 412: durchziehen, gehen, como verbo transitivo en textos antiguos, como en estos párrafos de los TP.

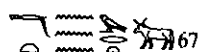
⁶⁵ Wb. I, 567: ausspanen, ausstrecken.

⁶⁶ Wb. I, 569, 2: Bezeichnung für den Himmel. Vgl. auch bei *pḏt*, *Bogen*.

que haga alusión a la extensión del cielo. Uno de los párrafos en que aparece menciona precisamente sus límites:

“The earth speaks: (...) you set bounds to the celestial expanses between the Two Wands in this your spiritualized state which Anubis commanded”. (796a / 797a-b)

y los demás pueden interpretarse como alusiones a la totalidad del cielo, a toda su extensión. En consecuencia, la traducción de Faulkner, *celestial expanses*, me parece correcta. En castellano podría ser *extensión(es) celeste(s)*.



mḥt wrt es una de las diosas primordiales egipcias. Su nombre es un compuesto formado a partir de la misma raíz que el verbo *mḥ*⁶⁸, *llenar, completar*, y que *mḥt*⁶⁹, *estar lleno de agua*. Determinado por las ondas del agua y calificada como *wrt*, el nombre puede comprenderse como *Gran marea de abundancia*. Se trata de una de las personificaciones de la materia primigenia. Para algunos autores se trata de un complemento femenino del dios Nun⁷⁰, pero parece más acertado relacionarla más bien con la marea primigenia que en el capítulo dedicado a este dios se veía denominada como *ꜥgbi*. Pero el teónimo se escribe siempre concluido con un segundo determinativo, una vaca de cuernos liriformes, que recuerda la forma de las vacas celestes, que ya se han visto en VIII.4.3.2.

En tanto que diosa bovina, aparece en los textos funerarios posteriores como una forma de Hathor y de Nut, es decir, unida simbólicamente a estas otras diosas celestes y madres del rey. De ellas adopta su capacidad de renovación, por lo que su imagen es otra manera de expresar la capacidad de vencer a la muerte. Ese papel maternal se manifiesta

⁶⁷ Tengo que utilizar como determinativo el signo E1, un toro, porque no hay otro en la lista de signos de Gardiner -y por tanto tampoco en Winglyph 1.2- pero en los TP es una vaca con cuernos liriformes muy evidentes.

⁶⁸ Wb. II, 116, vollmachen, füllen.

⁶⁹ Wb. II, 122: voll Wasser sein o.ä.; 7: überschwemmt sein; 8: reichlich fluten.

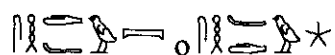
⁷⁰ Kákosy, Mehet-weret, 3.

también en los rituales de los templos tardíos, en los que la diosa recibe ofrendas de leche⁷¹.

Estas funciones apenas se pueden entrever en las únicas tres alusiones a Mehet-uret que hacen los TP.

La primera duda que podría plantearse es si ha de ser incluida como un nombre del cielo u otra forma de denominar a Nun. El contexto claramente es celeste, pues en dos de los párrafos (en los spr. 254 y 317) se alude a los dos combatientes, y éstos no pueden ser más que Horus y Seth, cuya lucha tuvo lugar en el cielo, pues, como ya se ha visto, es en su lado oriental donde cayó el ojo herido del dios halcón. El tercer Spr. se refiere también a este dios, divinidad celeste por antonomasia en la mitología egipcia, por lo que no parece que pueda haber dudas sobre este punto. Ante esta situación, no hay más remedio que reconocer que aunque pocas, existen alusiones que unen la marea primordial -o, al menos su aspecto fecundante- con el cielo.

En 1131b el nombre va seguido por los tres trazos del plural. Puede tratarse de una manera de expresar la imposibilidad de medir la abundancia, su pluralidad sin límite.



No hay ninguna duda con la transcripción, pues se escribe fonéticamente en los dos casos⁷², *shdw*. Por el contrario, la traducción es problemática, como lo va a ser en la mayoría de los términos que se incluyen en este último apartado de los nombres del cielo. El Wb. no da ninguna, pero lo describe como una parte del cielo⁷³. Faulkner, en unos casos, ni siquiera lo traduce como si fuera una denominación del cielo, sino como si fuera el plural de *shd*, un tipo de estrella, mientras que en otros -658e⁷⁴, 2001a- lo entiende como *starry sky*. La primera posibilidad me parece un error; la *w* es muy improbable que sea la terminación del plural escrita fonéticamente, pues no se hace casi nunca y menos en los TP. Además, el determinativo es el de cielo, que sólo en algún caso se

⁷¹ Kákosy, Mehet-weret, 4.

⁷² Para — como signo fonético de lectura *hw* o sólo *h* en algunos casos, véase Gardiner, *EG*, 463, F18.

⁷³ Wb. IV, 224, 12.

⁷⁴ Podría tratarse, por el contexto, de las estrellas-*shd* y no del cielo, pues se trata de que no actuará(n) en su contra.

complementa con una estrella única en 2091b (por el contrario, hay tres en 2001a); el que en este último párrafo, dudoso por una laguna en la pared, *shdw* pueda ser abierto, así como el uso en paralelismo con *pt* son indicativos de una posible concepción espacial y no como grupo de estrellas. En todos los párrafos podría entenderse de manera similar y generalizar la propuesta de Faulkner: cielo estrellado.

La existencia de estrellas en el cielo-*pt* ha quedado ya comentada. La estrecha relación entre uno y otras se refleja también en el uso de este término, *shdw*, para denominar al cielo. Barta ha propuesto un significado que ligue el término no al cielo en general, sino al cielo nocturno, lo que también parece coherente⁷⁵.



h3b3s no parece tener ningún sentido. Faulkner ha propuesto que se interprete como *h3.b3.s*⁷⁶, lo que parece más correcto, pues así tiene sentido. *h3.b3(w).s* me parecería una forma aún más precisa para transcribir esta extraña forma de denominar al cielo. Se escribe exactamente igual en sus cuatro apariciones, sin determinativos de ningún tipo. Su traducción literal, sería *mil son sus bas (de ella)*. Por el contexto del Spr. 434, que asegura a Nut la pertenencia del rey al cielo, y la conversión de los dioses en estrellas,⁷⁷ en *h3.b3(w).s* (1303c), se identifica este término como un calificativo del cielo. No obstante, la traducción de Faulkner como *starry sky*, idéntica a algunas de las menciones de *shdw*, parece poco acertada. Entre otras razones, porque no aparece un determinativo de estrella en ninguna ocasión y, además, está identificando las estrellas con los *bau* de los difuntos, mientras que es más lógica la identificación de las estrellas como *3hw*, brillantes. De cualquier manera, es muy posible que con este término se esté aludiendo al cielo como residencia de los difuntos.

—||—T (515d, 516b, ambos en el Spr. 320)

⁷⁵ Barta, *Die Bedeutung...*, 83. Aceptado también por Allen, *The Cosmology...*, 4.

⁷⁶ Faulkner, *The King...*, 153.


⁷⁷ La *s* que precede al logograma * sería el prefijo causativo. La *k* de P, que no se repite en las otras dos versiones (M y N) estaría de más.

šs3t, escrito fonéticamente, significa *noche*, según Erman y Grapow⁷⁸. Como tal, lleva el determinativo correspondiente. No obstante, Faulkner traduce su aparición como:

“She bore the King to Him whose face is yellow, Lord of the night skies (...) hide yourselves, you common folk, from before the King, for the King is Babi, Lord of the night sky, Bull of the baboons who lives on those who do not know him”. (515d-516b)

Sethe cree que *nb šs3wt* es la constelación Orión. Faulkner piensa que se trata de Canopo, pues ésta es una estrella de color amarillo, la segunda más brillante del cielo, y es visible en todo Egipto y puede ser llamada *señor de los cielos nocturnos*, de la misma manera que el rey, como su hijo, lleva idéntico título, aunque en singular, *nb šs3t, señor del cielo nocturno*⁷⁹. Independientemente de a quien se refiera el título, no hay razón para que no siga significando noche, pues el título puede ser señor de la noche. Naturalmente, hay una relación semántica con los cielos nocturnos, más temporal que espacial, aunque no es evidente que los egipcios llegasen a esa diferenciación de manera contundente como lo hacemos en nuestro sistema de comprensión física del entorno⁸⁰.



mnwḥwt es un caso sin solución por el momento. Se trata de un hapax en la literatura egipcia. Erman y Grapow sólo lo conocen en este párrafo, de manera que llegan tan lejos como puede permitir un único ejemplo en un texto conservado exclusivamente en la pirámide de Unis: es una parte del cielo.⁸¹ Esto parece acertado si se juzga por la frase: *ḥ' wnīs ḥr gs i3btī n(y) mnwḥwt*, *¡que Unis se levante sobre el lado oriental de mnwḥwt!* con ésta determinada por . El contexto general es el de ascenso al cielo, mencionado en el siguiente párrafo como *ḥrt*, en un Spr. señalado por su vocabulario infrecuente. Faulkner traduce *mnwḥwt* como *celestial vault*, lo que no puede calificarse ni bien ni mal, pues no hay alternativas factibles, ni tampoco una base que lo confirme.

⁷⁸ Wb. IV, 545, 2: die Nacht (auch im Gegenteils zum Tage); 3: auch als Zeit des Sonnenuntergangs.

⁷⁹ Faulkner, *AEPT*, 102, Utt 320, n. 3.

⁸⁰ En la concepción egipcia del tiempo, hay una eternidad cíclica, *nḥh*, y otra lineal, *dt*. Ésta es un espacio sagrado de la prolongación temporal. Assmann, *Zeit...*, *passim*.

⁸¹ Wb. II, 79, 11.



mnmt wrt es otro hápax en los espacios cósmicos mencionados en los TP -párrafo único, en una sola pirámide, T-, pero en cambio hay más posibilidades para definir su significado, pues *mnmt* es un término que aparece en los textos posteriores con el significado de *cama*⁸². Su significado podría entenderse como el *Gran lecho*. El determinativo así lo muestra.

Aunque no tiene ningún determinativo adicional, por el contexto resulta evidente que se trata de un espacio -no de una cama- que puede ser atravesado, pues el término es el complemento directo de la acción del verbo *šꜥs*. Éste ya se ha visto en el comentario a *hrt*, aunque aquí es escrito con la grafía más habitual, no con la infrecuente que se vio en esa ocasión.

“(Ferry over, O King!...) Your foot is great, your foot is mighty, so traverse the Great Bed; you will [not] be seized by the earth-gods, you will not be opposed by the starry sky”. (658c-e)

Debemos a Sethe la interpretación de *mnmt wrt* como denominación del cielo⁸³. Ésta ha sido aceptada por quienes han estudiado el Spr tras él, pues el contexto así parece explicarlo: el rey difunto tiene poder, por tanto se encuentra en un lugar donde éste puede manifestarse, lo que impide que pueda ser retenido, ni en la tierra ni en el cielo.



i3sw, escrito fonéticamente, no aparece más que en el Spr. 406, conservado en la pirámide de Teti, con determinativo de cielo, y en la de Pepy II con determinativo de ciudad. No obstante, por el contexto, se trata de un lugar celeste, pues se alude a los campos de Re:

“May I see you (Re) when you go forth as Thot, when a waterway is prepared for the Bark of Re to his fields which are in *i3sw*”. (709a-c)

⁸² Wb. II, 80, 13: Bett; en los TP 14: auch als Bezeichnung des Himmels.

⁸³ Sethe, *Übersetzung...*, III, 209.

Erman y Grapow no proponen más interpretación que la de una forma de llamar al cielo⁸⁴, y Faulkner simplemente transcribe el término.

XII.2. Los cuatro pilares del cielo

Bonnet ha descrito el cielo según una visión racional del pensamiento egipcio como una especie de tapadera que descansaría en puntales sobre el disco terrestre, o también como un tipo de marea o inundación que se extiende sobre la tierra con sus aguas azules⁸⁵.

El signo jeroglífico para escribir cielo, ☰, usado tanto en función de logograma como de determinativo, nos proporciona una imagen de éste representado como una extensión plana -pintada de azul con frecuencia, lo que recuerda que es de agua- con unas prologaciones inferiores que le permitirían descansar, a través de ellas, sobre la tierra. No hay, por tanto, un contacto directo de la tierra y el cielo. El número de éstas en los signos de escritura es sólo de dos, pues están vistos en sección, pero en los textos queda claro que son cuatro:

“O Re-Atum, this King comes to you, an imperishable spirit, lord of the affairs(?) of the place of the four pillars”. (152a)

Por el contexto, con la mención a Re-Atum y la llegada del rey como un *3h, st fdw w3dw*, *el lugar de las cuatro columnas*⁸⁶, no puede ser sino un sinónimo del cielo, salvo si describiera un lugar concreto de éste, del que no habría otra mención.


En el pensamiento egipcio, el número cuatro estaba considerado como una manifestación de la totalidad en equilibrio. En la Enéada heliopolitana las dos primeras generaciones -cuatro dioses- eran seguidos por una tercera de cuatro hermanos, que

⁸⁴ Wb. I, 33, 11.


⁸⁵ Opone este pensamiento *racional* a otro mitológico en el que el cielo se personificaría en un ser divino bajo la imagen de la diosa antropomorfa Nut, o la vaca celeste Methyer. Bonnet, *RÄRG*, 302-303.


⁸⁶ *w3d*, Wb. I, 264, 8: die Papyrussüle; meist im Plural. Pero señala que el término sólo está atestiguado con este significado desde el Reino Medio. Con posterioridad, los papiros de Abusir han demostrado su uso con ese significado en el Reino Antiguo.


juntos componían ocho dioses, un número ligado con frecuencia a las divinidades primigenias; del cadáver se extraían y momificaban cuatro vísceras -el resto no era conservado o, como el corazón, se devolvía al cuerpo-, protegidas por otras tantas divinidades, que ya se han visto citadas en el capítulo de Nun, y cuatro eran también los puntos cardinales emparentados con los pilares del cielo.

Las representaciones del cielo sobre sus pilares presentan éstos siempre con la forma de dos bastones-*w3s*, dispuestos simétricamente, y que valdrían por los otros dos que quedarían ocultos, ⁸⁷. Sin embargo, ni una sola vez se citan estos bastones en los TP como los que sirven de sustento al cielo, aunque en el Spr. 511 el rey emplea uno de ellos con ese fin (1156c)⁸⁸.

Los términos utilizados para designar los cuatro apoyos del cielo en los TP son:

⁸⁹, *twmw*, pilares⁸⁹, mencionados en una ocasión única: “I take possession of the sky, its pillars and its stars” (1143b), que relaciona directamente estos elementos de sustentación con el cielo, aunque no especifique que sea el propio cielo el que es sujetado por ellos. Parecen tener un sentido genérico y el párrafo tampoco aporta ninguna información acerca de su forma precisa.

⁹⁰, (*fdw*) *w3dw*, está atestiguado una única vez con este significado. En época tardía es el tipo de cetro o bastón que llevan las diosas⁹⁰, pero en periodos anteriores también se representan con bastones-*w3s*, de manera que no hay por qué establecer ninguna relación entre estos sustentos celestes y divinidades femeninas en los TP.


⁹¹, *dmw*. Erman y Grapow lo traducen como *cetro*⁹¹, pero no se trata de una vara que se lleva en la mano, sino de un bastón largo, de altura idéntica a un hombre, que le permite apoyarse sobre él en pie, sin dobla la espalda. Su determinativo


⁸⁷ Wilkinson, *Symbol...*, 138-139.

⁸⁸ Sin embargo, estos bastones-cetros y no otros son las insignias reales que se emplean básicamente para esa función. Martin, *Was...*, 1152.

⁸⁹ Wb. I, 53, 10: Pfeiler, Säule als Bauteil; 11: auch als Stütze des Himmels, con 1143b como única referencia, Belegst. I, 9.

⁹⁰ Martin, *Was...*, 1153.

⁹¹ Wb. V, 537, 4: Art Szepter der Form ; gern neben dem *w3s*-Szepter; 6: als Götterszepter; 7: besonders von Göttern am Himmel, die ein solches Szepter in der Hand halten; 8: sich darauf stützen; 9: darauf sitzen oder stehen.

es normalmente . Sin embargo, en los TP se ha preferido sustituirlo por la imagen más característica del bastón *w3s*, reconocible por su cuerpo liso.

El término es frecuente, pues también los dioses se apoyan en ellos. No obstante, no todas las referencias a divinidades apoyadas en bastones aluden a los pilares del cielo.

“I have summoned them and these four gods who stand at the staffs of the sky bring them to me that they may tell my name to Re and announce my name to Harakhti”. (348a-c)


La expresión utilizada en ambos Spr. que aluden a los *d^cmw* es la misma: *fdw ipw ntrw h^cw hr d^cmw [n(y)w] pt*. Los dioses están *al lado de*⁹² o *ante*⁹³ los cetros del cielo, en un empleo poco frecuente de la preposición *hr*. También las estrellas imperecederas se apoyan en cetros-*d^cm*, y los utilizan para remar (1432a) pero cuando el rey se une a ellas, él se apoya no sólo en éste, sino también en el cetro-*w3s* (1456c-d).

Resulta intrigante que a pesar de alusiones como éstas en todos los textos, no hay ninguna imagen de dioses llevando en la mano el cetro-*d^cmw* con su forma auténtica de cuerpo torsionado. La única posible representación sería el bastón con forma de serpiente enhiesta que lleva el dios sol durante su viaje nocturno, por tanto terrestre, en los *Libros del mundo inferior*⁹⁴. También en los TP, su determinativo se ha sustituido por el de una forma más inocua, tal vez para no introducir una serpiente amenazante en las cámaras.

El empleo de estos términos resulta especialmente parlante. Los dioses utilizan bastones como emblemas de su poder, lo que es atribuido también los reyes. Y son estos cetros los que sujetan el cielo; es decir, es el poder de dioses y reyes el que lo mantiene en su lugar. Lo que aquí se alude sólo en un par de ocasiones es una imagen muy frecuente en relieves y algunas inscripciones, desde los primeros momentos de la civilización egipcia (figura 36).

⁹² Wb. III, 131, 30: zur Seite von...

⁹³ Wb. III, 132, 13: vor jemandem.

⁹⁴ Kaplony, *Zepter*, 1375. Ya Newberry lo había relacionado con serpientes, y en concreto la forma ahorquillada de su extremo inferior serviría, según este autor, para inmovilizar los reptiles sin riesgo y poder golpearlos después en la cabeza. Newberry, *The*  ..., 272.

XII.2.1. Los cuatro puntos cardinales

Faulkner afirmó que cada uno de estos cuatro puntos de apoyo representarían los puntos cardinales y estaba encomendado a un dios distinto, Seth, Osiris, Thot y *dwn-ꜥnwy*. Estos dioses estarían especificados en el Spr 217⁹⁵. Sin embargo, en este texto, la asociación divina con los puntos cardinales es algo más amplia, pues no es sólo Seth sino él y Neftis quienes han de encargarse de anunciar a los dioses del Alto Egipto y sus espíritus que el rey llega convertido en un espíritu imperecedero; y no es sólo Osiris sino él e Isis, quienes hacen lo mismo con los del Bajo Egipto; por lo demás, Thot lo comunica a los dioses occidentales y *dwn-ꜥnwy* a las almas orientales y sus espíritus, como señalaba Faulkner. Esta relación entre puntos cardinales y dioses es además poco convencional, pues en unos textos funerarios se esperaría más bien que Osiris estuviera ligado al oeste y no al norte. Debe de haberse valorado más su relación con unos centros de culto determinados, entendiendo que Seth interviene aquí como dios de Coptos y Osiris como señor de Busiris.

De todas maneras, ésta no es en los TP la única identificación entre puntos cardinales y dioses. Si seguimos a Westendorf, la referencia a cuatro dioses en el ritual de purificación los relaciona con puntos cardinales concretos⁹⁶:

“Your purification is the purification of Horus, your purification is the purification of Seth, your purification is the purification of Thot, your purification is the purification of *dwn-ꜥnwy*, and your purification is also among them; your mouth is the mouth of a suckling calf on the day it was born - Lower Egyptian natron of *št-pt*, 5 pellets”. (27a-e, texto completo del Spr. 35)

Idéntica sucesión se encuentra en los primeros cuatro dioses mencionados en el Spr. 25, pero teniendo en cuenta que la letanía se continúa con otras divinidades no entiendo por qué Faulkner quiere cortarla tras el cuarto, determinar que son dioses de los puntos cardinales⁹⁷ y después seguir con los otros dos a los que no otorga ninguna

⁹⁵ Faulkner, *AEPT*, 45, Utt. 217, n. 2.

⁹⁶ Westendorf, *Dunanui*, 1152.

⁹⁷ Faulkner, *AEPT*, 5, Utt. 25, n. 2.

conexión geográfica ni explica cómo se relacionan con los demás. Además se contradice con su opinión sobre los dioses del Spr. 217 que ha iniciado este comentario.

Los cuatro lados del trono del rey también son protegidos por divinidades, pero no se corresponden con ninguno de los dioses de los textos anteriores:

“These two great and mighty gods who preside over the Field of Rushes install you upon the throne of Horus as their first-born; they set Shu for you on your east side and Tefenet on your west side, Nu on your south side and Nenet on your north side”. (1690a-1691b)

Es evidente que no podemos asociar de manera estable determinadas divinidades con los puntos cardinales. En cada circunstancia, los egipcios -al menos los redactores de los TP- eligieron unos dioses concretos que resultaban convenientes más para el sentido y contexto general de la fórmula que para las cuatro direcciones.

Tampoco el orden en que se citan los puntos cardinales parece seguir ninguna norma específica. En el Spr. 217 que ya se ha comentado, las divinidades se suceden del Alto Egipto -sur-, al Bajo Egipto -norte-, oeste y este. Ésta es la sucesión que se considera más habitual en la orientación de los egipcios, empezando por el sur, de donde viene el Nilo, y dando preferencia, en el eje perpendicular, al oeste⁹⁸. Sin embargo, esta ordenación se repite sólo en otro texto, el Spr. 260. En los TP, la mayoría de las menciones a las cuatro direcciones siguen un patrón diferente. El Spr. 304 nos da una imagen simbólica del cielo. Éste es identificado como el Toro de Re, con cuatro cuernos, uno para cada dirección:

“Hail to you, Bull of Re who has four horns, a horn of yours in the west, a horn of yours in the east, a horn of yours in the south, and a horn of yours in the north! Bend down this western horn of yours for me that I may pass”⁹⁹. (470a-c)

La sucesión oeste-este-sur-norte no se atiene el orden habitual, posiblemente para enfatizar el lado occidental, pues es el cuerno del Occidente el que puede ayudar al rey a

⁹⁸ Ese mismo orden lo encontramos, por ejemplo, en la invocación a los dioses con que comienza el cuento que Gardiner denominó *Khensemhab and the Spirit*. Línea X + 5 del ostraca de Turín 6619 (puede verse en Posener, *Catalogue...*, pl. 63) y que Gardiner cree que han de leerse como adjetivos plurales: (dioses) meridionales, septentrionales, occidentales, orientales. Gardiner, *Late...*, 89a.

⁹⁹ Compárese a este otro párrafo: “The Bull of the sky has bent down his horn that he may pass over thereby to the Lakes of the Netherworld”. (1432b).

llegar al cielo. De hecho el texto sigue con un diálogo entre el Toro de Re y el rey en que aquél pregunta si éste es un occidental puro. Posiblemente es la finalidad escatológica de los TP la que hace que se dé tanta primacía al Occidente, como hacen también los Spr. 218 y 303. Tan sólo en 1691a-b, en la protección del trono, el orden de las dos primeras direcciones se ha invertido, de manera que se empieza por el este. La razón puede estar en el propio Spr., en el que se enfatiza la capacidad de renovación del rey a través de su identificación con la salida del sol. En definitiva, nos encontramos con la misma situación que para los dioses ligados a las direcciones, que cambian en función a las necesidades teológicas del propio texto, de manera que se recurre a unos u otros, a una ordenación u otra, sin una regla fija.

La frecuente alusión en los textos a las cuatro direcciones tiene siempre un significado bastante evidente de intentar expresar la totalidad del mundo. No utilizo el término universo porque parecen limitarse sólo a la parte habitable de éste:

“Hail to you, Eye of Horus, which he has restored with both his hands! / He will not permit you to obey the Westerners, / He will not permit you to obey the Easterners, / He will not permit you to obey the Southerners, / He will not permit you to obey the Northerners, / He will not permit you to obey those who are in the middle of the earth, / But you shall obey Horus”. (1588a-1589a)




Por último, en cuanto a la hipótesis de Faulkner, que considera que los cuatro pilares del cielo representan a los cuatro puntos cardinales, no hay ninguna afirmación en los TP en este sentido. No obstante, el que sea mencionado en otras composiciones permite plantearse su extrapolación, puesto que tampoco hay ningún argumento que se oponga, pero se trata de un mero ejercicio de elección personal.





XII.3. *3ht*






3ht es una de las partes del universo con un papel más importante en la resurrección del monarca. Su significado no ha presentado muchas dudas, tanto por la evidencia aportada por los TP como por toda la literatura funeraria posterior, de

manera que comprendida su función por los primeros investigadores, y no habiendo surgido ninguna reacción contraria, la bibliografía sobre este elemento es escasa.

XII.3.1. Escritura y lectura del término

El nombre se escribe de forma casi invariable   , con una cierta fantasía en la disposición de los signos fonéticos, lo que no cambia nada a su lectura, traducción o significado.


El término se compone, en cuanto a signos fonéticos, del bilítero , seguido de  como complemento consonántico y una  como último signo con lectura, que sólo falta en un par de párrafos. , *3h* como logograma puede significar también *ser brillante, ser glorioso o ser un espíritu glorificado* y otros derivados.

Los signos fonéticos van seguidos por  como determinativo, colocado siempre al final. Gardiner lo define como terreno arenoso, y especifica que en esta función, alude al desierto o a países extranjeros, pues además de emplearse para *3ht*, se documenta también en los nombres de *ṯḥnw*, *Libia*, y de *stt*, *Asia*¹⁰⁰. Se distingue del que se usa para escribir *t3*, *tierra* o *dt*, una de las formas de la eternidad, pues es más grueso que éstos. También aparece en ocasiones como determinativo de Nut, la personificación divina del cielo o en la escritura de Horakhty, incluso hasta el Reino Nuevo,  ¹⁰¹. Sólo unas pocas veces el término carece de determinativo o éste varía por  o por . En varias ocasiones, *nb 3ht* (277a y 409a, versión T, 2288a, versión Nt) va seguido de , pero éste es no alude a *3ht* sino a todo el grupo, al *señor de la 3ht*, que, lógicamente, es un dios.

La transcripción no admite dudas, pues aparecen los signos fonéticos en un orden establecido: *3ht*.

¹⁰⁰ Gardiner, *EG*, 487, N18.

¹⁰¹ Urk. IV, 590, 13, citado por Gardiner, *EG*, 487, N19, n. 1.

Tampoco su traducción se ha considerado nunca un problema, pues una palabra de idéntica transcripción fonética está perfectamente documentada en textos jeroglíficos de todas las épocas y se traduce como *horizonte*¹⁰². No obstante, la forma más frecuente de escribir el término es , con las montañas entre las cuales sale el sol, una representación del espacio físico auténtico en el que los egipcios veían salir el sol desde el valle. Pero en los TP, no se usa esta forma en ninguna ocasión, circunstancia de la que debemos extraer alguna pista acerca de la idea que se hacían acerca del *horizonte* al que se alude en ellos.

XII.3.2. Descripción, ubicación, función

Igual que el cielo, *3ht* es un lugar con límites, una zona interior característica y un lado oriental. Presenta una puerta, caminos y un lugar de descanso que sus campos hacen verde. También aparece asociado con agua. Los textos mencionan sus orillas, y la palabra misma aparece determinada en una ocasión con el signo de agua.

Allen enfatiza la semejanza con el cielo recordando que presenta estructuras como éste. Sin embargo, las únicas que puede citar son tan excepcionales que no es evidente que puedan entenderse como construcciones. Se trata de las *itrty 3ht*:

“Go to Re and tell Re that an arm is upraised in the east when he has come as a god. Stand up, O king, in the Conclaves of he Horizon, that you may hear the word of Re as a god, as Horus the Shooter (?), for I am your brother as Sopdu”. (1862a-1863b)

Su traducción como *conclaves* es arriesgada, pues los logogramas con los que se escribe el término identifican las *itrty* con *pr nzw* y *pr wr*, las dos capillas del Alto y del Bajo Egipto. Pero el análisis del contexto (*cf. infra*, XIII.2.5) no la desestima.

Los seres asociados con él no son individualizados, como sucedía en las referencias a los habitantes del cielo que ya se han visto. Se les denomina de manera genérica como *imyw 3ht*, *3htyw* o *ntrw 3htyw*. Tan sólo el sol es identificado de manera explícita como señor de la *3ht* (277a):

¹⁰² Wb. I, 17: Eigentlich: die Stelle am himmel wo die Sonne aufgeht (später auch die Stelle, wo sie untergeht): herkömmlich mit Horizont übersetzt.

“I go on the reed-floats of the sky which are before Re, bearing this jar of Re’s cold water which cleanses Upper Egypt before Re when he goes up from his horizon”. (1179a-c)

La expresión *3ht n(y)t pt* (1582b) no deja ninguna duda respecto a su localización como parte integrante del cielo. Esta relación puede también confirmarse por la única aparición de un signo de cielo como determinativo del término.

Muchos párrafos especifican de manera más precisa que la *3ht* se encuentra en un punto concreto del cielo, que es su parte oriental,

“I am ferried over to the eastern side of the horizon, / I am ferried over to the eastern side of the sky, / and my sister is Sothis, my offspring is the dawn-light”. (341a-c)

e incluso en qué parte del sector oriental del cielo:

“O you gods of the horizon who are in the limit of the sky”. (879a)

Siguiendo estas indicaciones, se podría suponer que la *3ht* de los TP es la región en la zona de contacto entre el cielo y la tierra, la misma definición que tiene el horizonte para nosotros. Sin embargo, esto no es así. En primer lugar, ya se ha señalado que en los TP no se utiliza la escritura logográfica habitual para escribir el término; en segundo, y como ya se ha visto, la *3ht* está sin duda en el cielo; ningún texto la asocia con la tierra, como sería de esperar si fuera la región de transición hacia *t3*.

Llegar hasta la *3ht* sólo puede hacerse en barca, o al menos no hay ningún texto que informe sobre otros medios para alcanzarla. El rey, igual que Re y los demás dioses navegan hacia ella o bien son transportados mediante los *zḥnwy*, las dos balsas del cielo.

“The reed-floats of the sky are set in place for Re / That he may cross on them to the horizon. / The reed-floats of the sky are set in place for Harakhti / That Harakhti may cross on them to Re. / The reed-floats of the sky are set in place for me / That I may cross on them to the horizon. / The reed-floats of the sky are set in place for me / That I may cross on them to Harakhti and to Re” (337a-d)

Por algunos párrafos parece evidente que los canales de agua que discurren entre los campos del cielo conducen hacia la *3ht*:

“The Nurse-canal is opened, / The Field of Rushes is filled, / The Winding Waterway is flooded, / That I may be ferried over thereon to the horizon, to Harakhti”¹⁰³. (359a-360a)

Allen la sitúa tentativamente en el interior mismo del cielo, en una región intermedia entre los campos celestes del borde oriental del cielo y el gran océano de su centro¹⁰⁴, desatendiendo referencias como la que la ubican en el límite del cielo, *3ht im(yt) dr hrt* (879a). Tampoco tiene en cuenta los textos que señalan la salida hacia el día a partir de ellas, como puede interpretarse el nombre que se da al rey, identificado así con la *3ht* y con las potencialidades de ésta:

“O Osiris the King, this is Horus in your embrace, and he protects you; it is well with him again with you in your name of *Horizon from which Re goes forth*”¹⁰⁵. (636a-c)

Resulta evidente que esa salida de Re, *prrt r^c*, es la salida al día.

Los mismos textos no dejan duda respecto a su carácter de lugar de renacimiento. Tanto la *3ht* como el lado oriental del cielo son calificados en varias ocasiones como *lugar donde nacen los dioses*:

“I go up on this eastern side of the sky where the gods were born and I am born as Horus, as Him of the Horizon”. (928a-b)

“The lake of Rushes is filled, the Winding Waterway is flooded, the Nurse-canal is opened for you; you cross thereon to the horizon, to the place where the gods were born, and you were born there with them”. (1704a-d)

La función específica de la *3ht* puede reconocerse a partir de un número importante de Spr. en los que se asocia, con un juego de palabras muy significativo¹⁰⁶, con el proceso de glorificación que identificamos como convertirse en un *3h*:

“May you (Re-Atum y el rey) traverse the sky, being united in the darkness; may you rise in the horizon, in the place where it is well with you”. (152 c-d)

¹⁰³ Las versiones de estos mismos párrafos en los Spr. 264 y 265 no señalan la *3ht* sino el lado oriental del cielo, *ir gs i3bty n(y) pt*.

¹⁰⁴ Allen, *The Cosmology...*, 18-19.

¹⁰⁵ Idéntico nombre dado al rey aparece en 585a, 621b y 1887b.

¹⁰⁶ *3h.ti m 3ht, dd.ti m ddt*, “¡que seas un *3h* en la *3ht*, que seas permanente en Mendes”. (1260b)

No hay duda que el cielo, en compañía de Re-Atum no puede ser un lugar oscuro. Sin embargo, el texto explica que ambos están unidos en la oscuridad. Ésta no puede ser más que una forma de expresar que se encuentran en la oscuridad previa al nacimiento, la misma oscuridad que imperaba en Nun antes de que Atum tomara conciencia de sí mismo. La aparición y la capacidad de brillar en la *3ht*, *wbn.tn m 3ht*, son una forma de llegada a la existencia.

“Be a spirit [*3h.ti*] in your name of Horizon [*3ht*] from which Re goes up; be strong, be effective, be a soul, and have power for ever and ever”. (621b-c)

Es interesante que en un par de textos Nut guía al rey hasta la *3ht* y por sus rutas, lo que es coherente con el papel de esta diosa en el renacimiento del difunto. La *3ht* es el lugar donde Re, los seres divinos y el rey sobrellevan la transformación final desde la inercia de la muerte y la oscuridad a la forma que les permite vivir con efectividad, como *3hw*. Ésta es la razón por la que el rey y sus acompañantes celestiales *pr m 3ht*, salen de la *3ht*, y no porque ésta sea un lugar en el horizonte mismo o un lugar de luz, como también se ha defendido¹⁰⁷.

Hay un texto que puede enseñarnos qué forma revestía el proceso que conducía al renacimiento: un baño.

“Isis nurses him, Nephthys suckles him, Horus accepts him beside him, he purifies this king in the Jackal lake, he cleanses this king’s double in the Lake of the Netherworld, he wipes over the flesh of this king’s double and of his own by means of that which is on the shoulders of Re in the horizon, which he receives when the Two lands shine again and he clears the vision of the gods”. (372d-e)

XII.4. *d(w)3t*

La *d(w)3t*, como el tercer elemento del universo, junto al cielo y la tierra es citada en numerosos textos, tanto en los libros funerarios del Valle de los Reyes como en las composiciones literarias e incluso en la correspondencia personal. Ya traducida

¹⁰⁷ Allen, *The Cosmology...*, 19-20.

Duat o mundo subterráneo, es bien conocida como reino de Osiris y región en la que éste se encuentra con Re cuando el sol atraviesa el mundo inferior en su viaje nocturno de occidente a oriente. Sin embargo, la información que puede obtenerse a través de la literatura de los Reinos Antiguo y Medio parece diferir de manera considerable respecto a esta imagen tradicional. Así, algunos autores han puesto de manifiesto cómo la concepción de esta D(u)at, y hasta su propio nombre en egipcio, ha variado en los siglos de esta civilización, mientras otros han defendido la permanencia de un concepto general en todo momento. La consecuencia es la bibliografía más amplia sobre uno de los elementos cósmicos, en la que sus autores no sólo manifiestan perspectivas diferentes acerca de ella, sino, también, sobre su forma de entender la percepción egipcia del universo.

XII.4.1. Las diversas formas gráficas y su interpretación

El primer tema de disputa en torno a la $d(w)3t$ está en su misma escritura. Existen dos grupos de grafías emparentados entre sí por la lectura de los signos fonéticos y por el determinativo, pero no hay acuerdo acerca de si designan un único concepto o son dos realidades diferentes.





Si no tenemos en cuenta un único caso en que aparece $d3$ y que se trata sin duda de una escritura incompleta¹⁰⁸, la grafía más frecuente está compuesta por los tres signos fonéticos ☐, ☐ y ☐, $d3t$, que se disponen habitualmente en este orden, con la única variación de si se superponen o van seguidos.

La palabra se cierra con un determinativo muy infrecuente ☐, que en épocas posteriores se utiliza como logograma. Representa una estrella rodeada por un círculo. Para Hornung, este signo y su relación con los astros caracterizarían la $d3t$ originariamente como un *reino de estrellas* o un *círculo de estrellas*¹⁰⁹. Allen da una interpretación más compleja, basándose en los propios TP, en los que se describe cómo






¹⁰⁸ Aunque Beaux la incluye como grafía fonética. La *douat...*, 1.

¹⁰⁹ Hornung, *Dat*, 994.

Orión y Sirio son rodeados por la *d3t* cuando los vivientes se purifican en la *3ht*. El determinativo sería una alusión a las estrellas que desaparecen en esta región cuando se hacen invisibles al amanecer¹¹⁰. En algunos casos excepcionales, la estrella aparece libre. Uno de ellos, además, presenta un segundo determinativo ≡. También un par de párrafos muestran el término concluido por ≡, lo que puede estar ligado al contexto de la frase.

Un segundo grupo de signos ha sido relacionado, últimamente, con el anterior. Se trata de los signos fonéticos ≡,  y , *dw3t*, complementados por el determinativo . En este término -o variante gráfica del anterior-, la estrella con círculo es la que resulta excepcional. Todas se encuentran en la pirámide de Unis. En un único párrafo, se complementa además con , lo que Faulkner ha interpretado logográficamente, como una segunda palabra, *camino del alba*, a pesar de transcribirlo sólo como *dw3t*¹¹¹. Allen debe de aceptarlo, pues no hace ningún comentario sobre este signo del camino en su análisis de las formas gráficas del término, mientras que Beaux lo incluye entre los determinativos¹¹². Este último punto de vista parece acertado, pues de lo contrario habría que considerar la expresión como una construcción de genitivo indirecto con los componentes invertidos o traducir, contrariamente a como hace Faulkner, *la Duat del camino*. El empleo de estos determinativos y su aparición como medio para ubicar unos *šw dw3t*, *lagos de la dw3t*, permiten identificarla con la *d3t*, excluyendo un significado temporal como *mañana*.

En el cuadro de signos, se incluye también los diversos adjetivos nisbés derivados de la primera grafía. No aparece ninguno formado a partir de *dw3t*, salvo si consideramos como tal *šw dw3wt*, de difícil interpretación.

No se ha incluido     (404a). El determinativo  sólo está presente en los TP en cuatro palabras que se refieren a nociones temporales, *šf*, *bk3*, *nhpw* y *dw3t*. Ésta última se puede relacionar con otros dos términos, utilizados siempre en contextos

¹¹⁰ Allen, *The Cosmology...*, 21.

¹¹¹ Faulkner, *AEPT*, 223, n. 2.

¹¹² Beaux, *La douat...*, 4.

en los que se asocian con el comienzo del día; Beaux ha establecido que *dw3t* se corresponde con el alba, esos minutos en que sólo empieza a apuntar la luz en el horizonte, *nHPw* sería el momento en que empieza a verse el disco solar y *‘nd* cuando éste ya se ve completo¹¹³. No obstante, se ha de retener el significado de *dw3t* en esta acepción, pues es evidente que forma parte del mismo campo semántico del que se ha creado el término que se analiza aquí.

La transcripción no presenta dudas gracias a los signos fonéticos. Pero existe el problema de si se han de mantener como dos palabras diferentes, respetando la grafía original de cada una, si la más breve es una forma defectiva de escribir un único término, o si la larga es un arcaísmo que no respondía ya a una pronunciación viva.

Erman y Grapow propusieron *d3t* como transcripción correcta de un antiguo término *dw3t* ya en desuso¹¹⁴. Gardiner, en esa misma línea, documenta la afirmación anterior en la mayor frecuencia de la grafía *d3t* en los TP, que sería indicio de que ya en el Reino Antiguo la *w* de la forma original habría desaparecido¹¹⁵. El planteamiento está avalado por las grafías fonéticas, paulatinamente más breves, pues en la pirámide de Udyebten se escribe ya en alguna ocasión como *dt*, forma que se repite en los sarcófagos del Reino Medio¹¹⁶. En el Reino Nuevo se escribe básicamente con ☐ como logograma, y en él no podemos saber cuál es la fonetización, pero en casos en que se complementa con fonogramas, sólo aparecen *d*, *3* ó *t*; en copto se usa también la forma breve TH, de manera que parece definirse una evolución en la que se había perdido la *w*. Hornung le da el nombre de Dat, incluso en su versión en lengua moderna. Por el contrario, Allen afirma explícitamente que *dw3t* es la forma completa del término que, sin embargo, se suele escribir *d3t*¹¹⁷, por lo que usa aquélla como forma más apropiada, igual que hace Beaux.

¹¹³ Beaux, *La douat...*, 2.

¹¹⁴ Wb. V, 415.

¹¹⁵ Gardiner, *EG*, 487, N14.

¹¹⁶ Allen, *The Cosmology...*, n. 143. Aunque este autor es partidario de la forma larga, *dw3t*.

¹¹⁷ Allen, *The Cosmology...*, 22.

Como en otros nombres de los elementos del universo, no es posible empezar por dar una traducción. A priori, lo más recomendable es fonetizar la transliteración, conservando el nombre egipcio, convertirlo en un neologismo, y explicar qué significa. Pero sigue presente el problema de si crear una fonetización doble o unificar ambas formas. Ésa es la opción que se utilizó en el Wb., en que *d3t* -añadiendo como variantes gráficas también las formas con *w*- es definida como *Teil der Welt, Unterwelt*, y después se da una explicación ejemplar, probablemente debida a la conocida colaboración de Sethe a las fichas del diccionario, y que a pesar de dejar planteadas las líneas generales de la evolución del término, no ha sido siempre tenida en cuenta¹¹⁸. Gardiner, siguiendo a Sethe, entiende que, en origen, significaba *place of the morning twilight* aunque acepta la denominación ya popularizada de Duat¹¹⁹. Allen la define como una región cósmica¹²⁰, además de afirmar que no hay ninguna razón para diferenciar el término *dw3t* y traducirlo como estrella de la mañana¹²¹ o similar, en respuesta probablemente a la disociación que había creado Faulkner. Éste se separa de su mentor Gardiner en diferenciar ambas palabras, pues aunque suele traducirlas indistintamente como *Netherworld* -no hay que confundirlo con *n(i)wt / nnt*, su *Lower Sky*- en algunas apariciones de *dw3t* la convierte en *dawn-light*. Aunque la opción puede justificarse, sobre todo por la diferencia en los determinativos, los términos actuales en que las convierte, en especial el primero, son poco apropiados. Con él no da cuenta de la cercanía de ambos términos -¿qué tienen que ver el mundo subterráneo y la luz del alba?- ni de la complejidad en su concepción. Beaux, partidaria de verter los términos en palabras diferentes, en un abanico que va desde *douat* hasta *mañana*, lo que permite una mayor precisión que el anterior, se basa, no obstante en criterios

¹¹⁸ Wb. V, 415, I, 4: Gegen im Osten des Himmels, wo die Sonne und die Sterne aufgehen; 5: auch unter die Erde hinabreichend; 6: daher auch in der Verbindung *d3t hrt*, desde el Reino Medio; 7: auch als Aufenthaltsort des toten Königs. II, 8: Später als Teil der Welt unter der Erde (in den die Sonne abends versinkt, den sie Nachts durchzieht; in dem Osiris, die Toten wohnen, u.s.w.).

¹¹⁹ Sethe, *Übersetzung...*, I, 49. Gardiner, *EG*, 487, N14. Idéntica a la que emplea Barta, *Die Bedeutung...*, 95.

¹²⁰ Allen, *The Cosmology...*, 22.

¹²¹ Allen, *The Cosmology...*, n. 146.

subjetivos, en su propia percepción del texto egipcio, sin tener en cuenta la presencia o ausencia de la *w*.

XII.4.2. Residentes y transeuntes en la Dat

Contrariamente a otras regiones cósmicas, la *d3t* no es una región que presente un número alto de alusiones a sus habitantes y, sobre todo, éstos no son muy variados.

Los *3hw* forman parte de los seres mencionados en relación con esta región. Los textos, sin embargo, no son muy claros en cuanto a su permanencia en ella. Por el contrario, son algo más explícitos en cuanto a la posibilidad de entender esta región como el lugar donde se produce la transformación en espíritu brillante, bienaventurado: *hpr.k m 3h imy d3t* (1172b), *¡puedas transformarte en un 3h que está en la d3t!*, o **h^c ntr n 3h pn pr d3t* (1986a-b, reconstruido por Sethe), *el dios se levanta a causa de este 3h, salido de la d3t*.

Orión es el astro que se menciona con más frecuencia en relación con la Dat - salvo si el Lucero del alba, como veremos, se ha divinizado con otro nombre distinto al suyo habitual-. En el primero de los textos que se citan a continuación se asocia también con Sopdet / Sirio, otra de las estrellas más importantes en el firmamento mítico egipcio. Éste es el texto que manifiesta explícitamente, según Allen, la misma idea que se dibuja en el determinativo.

“Orion is swallowed up by the Netherworld [*d3t*], / Pure and living in the horizon. / Sothis is swallowed up by the Netherworld, / Pure and living in the horizon. / I am swallowed up by the Netherworld, / Pure and living in the horizon. / It is well with me and with them, / It is pleasant for me and for them, / Within the arms of my father, / Within the arms of Atum”. (151a-e)

“The Netherworld has grasped your hand at the place where Orion is, the Bull of the Sky has given you his hand”. (802c-803a)

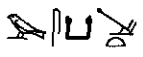

Además de *3hw* y estrellas, algunos dioses se encuentran también en la Dat como en su predio. En algunos párrafos se mencionan de forma genérica, como ya se ha visto en otros elementos cósmicos. En unos casos son, explícitamente, los *ntrw imyw dw3t* (272a). En otros, los términos son tan vagos, *d3tyw* (306a, 953a), *imyw d3t*

(2084a) que puede referirse a éstos o a cualquiera de los otros residentes en la región. En 953a, son identificados explícitamente con estrellas mediante la yuxtaposición de tres \star como determinativo. Hornung, influido sin duda por la concepción tardía de la Dat como reino de los muertos piensa que estos $d3tyw$ sin mayor precisión son los difuntos¹²². Podrían referirse incluso a habitantes que no conocemos por no haber sido nombrados en otros Spr., o incluso indicar que también es un lugar habitable, sin especificar más.

“Lift up your faces, you gods who are in the Netherworld, for the king has come that you may see him, he having become the great god”. (272a-b)

“I sit among you, you stars of the Netherworld [$d3tyw$]; may you support me like Re and serve me like Horus; raise me up on high like Wepwawet and love me like Min”. (953a-c)

Los tres únicos dioses que son mencionados por su nombre propio plantean problemas de interpretación.

 (W)  (T), *wr-sk3t*, es un hápax en toda la literatura religiosa egipcia. Erman y Grapow no conocen más referencia que el único texto que lo menciona en los TP¹²³ y tampoco los diccionarios de mitología consultados parecen haberlo identificado en algún otro pasaje, pues ni siquiera lo recogen. Es dudoso que su nombre pueda traducirse como *Gran Arado*, pues el adjetivo está delante y con género masculino y el sustantivo en femenino. No obstante, *sk3*, *arado*, es palabra masculina, pero en el Reino Nuevo se usa con artículo femenino¹²⁴. Tal vez ahí radique la irregularidad en la terminación del nombre de la divinidad. En el Spr. 254 actúa como una especie de heraldo del rey que proclama su llegada al cielo en un largo discurso, seguido por los de *imntt nfrt* y *hnty-mnit.f*. La única calificación de este dios, que nos da una información adicional sobre él es: *wr-sk3t hr(y)-ib d3t*, de donde podemos deducir, aparte de su residencia en la Dat, que si no se ha realizado una escritura defectiva, se trata de una divinidad masculina. Sería tentador poder relacionar esta

¹²² Hornung, Dat, 995.

¹²³ Wb. IV, 316, 13, s.u. *sk3t*: belegt Pyr. als Name einer Gottheit.

¹²⁴ Wb. IV, 316, 12.

divinidad con las escenas de arado de los campos del repertorio funerario posterior, pero los TP especifican que estas actividades agrícolas se hacen en el Campo de Cañas, una región celeste diferente.

El problema más sustancioso es el del dios titular de la Dat. Tradicionalmente, se ve en este papel a Osiris, y numerosas referencias en obras de todos los periodos así lo testifican. Sin embargo, la situación no es la misma en estos textos antiguos. El dios no aparece ligado a la *d3t* más que en dos referencias dentro de las cámaras de las pirámides. La primera alude a la navegación por ella en compañía del dios.

“O King, you are this great star, the companion of Orion, who traverses the sky with Orion, who navigates the Netherworld with Osiris”. (882a-c)

La segunda ni siquiera se incluye verdaderamente en el corpus de los TP, pues se trata de la inscripción sobre el sarcófago de Merenre¹²⁵, entre cuyos títulos se incluye la identificación con *wsir nb d3t*, *Osiris, señor de la Dat* (8d) y los calificativos *s3 gb, mry.f, hijo de Gueb, su amado* (8e) y *s3 nwt, wp ht.s, hijo de Nut, el que ha abierto su vientre* -es decir, su primogénito- (8f), seguidos de los nomen y cognomen, tras la sucesión habitual de los nombres regios tradicionales.

Por el contrario, un texto de mayor contenido mítico que la titulatura, incluido también en un sarcófago, el de Teti¹²⁶, introduce el dilema con toda su extensión:

“Recitation by Nut the great who dwells in the mansion of *Šnit*: the King is my son of my desire [es decir, Osiris]; I have given to him the Netherworld that he may preside over it as Horus who presides over the Netherworld”. (5a-b)

Osiris tiene que presidir la Dat como Horus. En este Spr., al menos, ambos dioses se identifican. No obstante, no es así en todos los textos del corpus. Una docena más de párrafos liga la Dat con esta manifestación del dios halcón, *hrw d3ty*, *Horus de la Dat*, sin mencionar a Osiris. El número es tan elevado que podemos intentar reconstruir una imagen de la divinidad a través de la información que transmiten esas

¹²⁵ Es un Spr. con una aparición única. No ha vuelto a ser copiado ni en otros sarcófagos reales del Reino Antiguo ni en los corpora funerarios posteriores. Allen, *Occurrences...*, 61.

¹²⁶ Recopiado en inscripciones funerarias posteriores. Allen, *Occurrences...*, 61.

referencias. En primer lugar, hay afirmaciones rotundas respecto al carácter celeste de esta forma del dios:

“May you be enduring at the head of the sky as Horus of the Netherworld”. (1948f)

Otro texto parece identificarlo de forma segura con el lucero del alba, razón por la cual, en otro párrafo (877d), se asegura a otra estrella que no será vencida por *hrw d3ty*, ya que éste anuncia la llegada de la luz del día y la desaparición de los astros nocturnos:

“O Morning Star, Horus of the Netherworld, divine Falcon, *w3d3d*-bird whom the sky bore: Hail to you with these your four contented faces”. (1207a-b)

“The doors of the sky are opened, / The doors of the firmament are thrown open / For Horus of the Netherworld at dawn, / That he may go down and bathe in the Field of Rushes”. (1134a-b)

Sin embargo, una explicación tan evidente en algunos textos puede no ser válida para otros, que dan una caracterización muy diferente:

“Stand up! You shall not perish (...) may you go up as Horus of the Netherworld who is at the head of the Imperishable Stars, may you sit on your iron throne at your pool of cool water”. (1299c/1301a-b)

Las estrellas imperecederas, nombre que daban los egipcios a las circumpolares, ya han aparecido en la *n(i)wt / nnt* (cf. *supra*, XI.2). No son, por tanto, el lucero del alba, que tiene un significado completamente diferente. Y sin embargo, esa identificación se repite en otro texto en que se califica al rey de *iḥm-sk*, *imperecedero* (148a), aunque sin determinativos que confirmen que se está aludiendo a las estrellas. Resulta evidente que se está calificando a esta divinidad de celeste, aunque sin precisión. En el mismo sentido habla el Spr. 266, en que se menciona al rey *hrw is pw, d3t(y) is*, en tanto que este Horus, en tanto que el de la Dat:

“Re has [taken(?)] me to himself, to the sky, to the eastern side of the sky; / As this Horus, as the dweller in the Netherworld, / As this star, which illumines the sky”. (362a-b)

Ayudado por Horus de la Dat, el monarca sigue cumpliendo sus funciones de mantener el orden frente a los enemigos, representación de la amenaza exterior:

“Those who are behind you are afraid of you because of this name of yours which your father Osiris made for you, which Horus of the Netherworld made, because they are smiten, because they are drowned (...) when you destroy them on land and sea”. (1925 c-e y 1925g)

Y también es Horus quien interviene en la purificación del rey en los lagos de la Dat (372c). No entiendo, por tanto, la afirmación de Allen por la que sus dioses son: “*Horus of the Duat and Osiris, lord of the Duat*. Osiris in particular is associated with the Duat”¹²⁷. Dos referencias¹²⁸ tienen más peso para este autor que todas las que se refieren a Horus *d3ty*. Éste, además no es sólo denominado así, sino también *hrw ... hnty d3t*, *Horus el que está al frente de la Dat* (5b), título que tiene idéntico valor al *nb d3t* de Osiris. Si se mantienen estos títulos para los casos sin nombre propio, entonces el primero sería también el dios al que se alude en este párrafo:

“O you two who conceive by day (...) Since you have borne me, therefore you will have to bring me up. I am glad over Him who presides over the Netherworld, the gods are glad over me when they see me rejuvenated”. (714b/715a-c)

El argumento de Allen es que el difunto navega con los dioses por el espacio que les es característico, con Orión por el cielo nocturno, con el sol por el cielo diurno y con Osiris por una Dat subterránea. La ubicación de ésta se encontraría en los *Libros del mundo inferior* del Reino Nuevo -Amduat, Libro de las puertas¹²⁹-, como si no fuera posible una evolución en éste o en cualquier otro concepto mítico.



XII.4.3. Naturaleza de la Dat

Como otras partes del universo, la Dat es también una región cuya descripción la identifica como un elemento líquido. Tres argumentos pueden darnos una idea de su naturaleza y los tres coinciden en esta misma característica.


¹²⁷ Allen, *The Cosmology...*, 21.

¹²⁸ Puede haber una tercera en 2085a: *wdn shm.f* podría tratarse de Osiris, cf. *infra*, XII.4.4.


¹²⁹ Allen, *The Cosmology...*, 21, nn. 140 y 141.


El primero es que la travesía de la Dat se menciona usando verbos de navegación, ¹³⁰ *hni* (882c) y  *nmi* (1677b), *remar*, *viajar* y *atravesar en barca*, respectivamente.

En dos ocasiones el término lleva como determinativo el signo de extensión de agua, aunque en ambos casos se trata de contextos específicamente acuáticos: la versión M de 882c, tras indicar que la navegación por ella se hace a remo, y tras el conjunto de signos para designar el *š d3ty*, el lago de la Dat, en 1987b (N).

Por último, hay un gran número de párrafos que hablan de sus lagos. La mayoría de las veces se menciona uno solo,  *š d3ty*¹³¹, aunque también hay referencias en plural, *šw d3tyw*¹³², incluida una en la variante gráfica *dw3t*¹³³. Esta presencia de extensiones de agua, o el estar formada sólo por ellas acerca este elemento cósmico a la imagen general del cielo en los TP.




No hay nada en los textos que indique de forma explícita una naturaleza terrestre de la Dat. Tan sólo dos argumentos se podrían presentar en este sentido.

El primero, la presencia en un párrafo del determinativo  (1434c, versiones P y M), el camino con plantas en sus laterales, se puede recusar. La primera razón está en que también aparece en los TP para *msqt šhdw*, un término comprendido como Vía Láctea; ésta se encuentra, sin duda, en el cielo-*pt* y no hay objeciones sobre su naturaleza acuática en el pensamiento egipcio, por lo que es evidente que en el signo prima más su significado de *ruta*, de *vía*, que el del carácter de ésta, ya sea terrestre, fluvial o marítima. Por otra parte, la polivalencia del término es lógica en un país en

¹³⁰ Las dos versiones representan barcas más simples que ésta, diferentes entre sí y el rectángulo de agua bajo ella de forma más destacada, en P como .

¹³¹ 372c, 1164c, 1987b, 2170a.

¹³² 1152c (*šw dw3t*), 1432b (*šw d3t*), 1530c.

¹³³ 1083a es un caso particular, pues se mencionan los *šw dw3wt*. *dw3wt* aparece en las tres versiones en plural, por lo que no es un error, de manera que no parece tratarse de la región cósmica. Además, sus determinativos son especiales, pues salvo en N, en que son tres halcones divinos, , en P es un brazo sujetando una especie de cetro como el signo  y en M se representa no sólo el brazo sino un busto femenino entero, seguidos ambos por los tres puntos del plural. Sólo en P hay también una estrella . Beaux, La *douat*..., 2, lo traduce como *lacs des adoratrices de l'aube*.

que el camino principal era un río que intervenía en mayor o menor medida en todos los desplazamientos.

El segundo argumento que relaciona la Dat con la tierra es el paralelismo que se establece entre sus puertas y las de Gueb o las de Aker, un problema que se comentará en el apartado siguiente, y que es más contundente.

Por último, es significativo reseñar que ninguno de los textos conservados menciona estructuras constructivas en la Dat, salvo las puertas aludidas, y éstas hay que comprenderlas más con el sentido metafórico de entradas. De cualquier forma, se encuentran, por definición, en sus límites, no dentro de ella, por lo que este carácter de espacio sin construcciones, que la diferencia de los demás elementos cósmicos, ha de ser mantenido.

XII.4.4. Ubicación de la Dat

Queda por tratar el problema más difícil que plantea la Dat en los TP que es el de su ubicación concreta. Sin duda ésta es la cuestión que ha provocado más estudios y la que se va definiendo más lentamente. Tras el primer análisis en profundidad de Sethe, varios investigadores intentaron acercar la concepción antigua a la del Reino Nuevo, restando valor a las conclusiones del conocido especialista alemán. Sin embargo, los estudios recientes han vuelto a aceptar sus planteamientos, aunque proponiendo explicaciones más completas que la simple confrontación de textos que había dado él.

El primer modo de comprender dónde está situada la Dat es el de analizar cómo señalan los textos que se puede acceder a ella.

“I ascend [*pr*] on the ladder which my father Re made for me. Horus and Seth take hold of my hands and take me to the Netherworld.” (390a-b)

La escalera es uno de los medios habituales para alcanzar el cielo. Aquí parece ser sólo el primer paso en la salida hacia la Dat, que se concluye con la intervención de Horus y Seth, que colaboran así con el rey como dioses psicopompos. El primero no aparece con ningún calificativo, no es el *ḥrw d3ty* sino el Horus halcón celeste quien

guía al difunto hasta este elemento cósmico. Si en este Spr. no queda definido por completo el lugar al que llega la escalera, otro lo especifica sin dudas:

“May a stairway to the Netherworld be set up for you to the place where Orion is, may the Bull of the sky take your hand, may you eat of the food of the gods”. (1717a-c)

Tal vez forzando mucho la interpretación, podría argumentarse que el texto se refiere a una escalera para llegar al lugar donde Orión pasa su desaparición anual bajo el horizonte celeste. Pero ésta sucede sólo durante setenta días, por lo que no parece factible pensar que se trate de éstos frente al resto del año. Además, la alusión al toro del cielo como colaborador del rey no deja dudas respecto al contexto celeste del párrafo¹³⁴.

Por el contrario, otro Spr. no hace ascender al rey a la Dat, sino que la presenta, sin decirlo de manera directa, en un contexto de descenso que no se puede desatender.

“But those who are in the Netherworld have recovered their wits, they have unstopped their ears at this king’s voice, for he descends among them, and He whose power is heavy tells them that this King is one of them, for this King is recorded among them as a great recorded one who has been conducted to the West”. (2084a-2085c)

No sólo desciende el difunto junto a los habitantes de la Dat, sino que es conducido hacia el Occidente¹³⁵, entrada del reino de los muertos en la concepción egipcia más conocida del Reino Nuevo. Se presenta así la complejidad del problema en toda su extensión, pues unos párrafos hablan de ascender al cielo, con el método frecuente de la escalera, y otros de descender y dirigirse al oeste. Recurrir a los Spr. con referencias evidentes a la ubicación de la Dat no proporciona mayor precisión, o por decirlo mejor, aportan el tipo de claridad que es la habitual en los textos en los que se manifiesta la forma de pensamiento egipcio.

El problema con la localización de la Dat está en que al ser tan evidente su situación subterránea en el Reino Nuevo, esta perspectiva ha influido mucho a algunos

¹³⁴ 802c-803a es una versión distinta del mismo texto, sin escalera. En ella, paralelamente, la Dat y el toro del cielo cogen la mano del rey, la primera para llevarle junto a Orión, el segundo para que acceda a la comida de la que comen los dioses.

¹³⁵ Lectura dudosa en la versión de Pepy II, que es la que incluye Sethe, pero confirmada en la pirámide de Neit.

autores, que prefieren no ver que en los TP este emplazamiento no sólo no es tan evidente, sino que incluso hay afirmaciones contrarias.

La ubicación de la Dat en el cielo se presenta de manera indudable en varios textos como éste:

“Re has [taken(?)] me to himself, to the sky, to the eastern side of the sky / As this Horus, as the dweller in the Netherworld, / As this star, which illumines the sky. / My sister is Sothis”. (362a-363a; véase 341c, donde se relaciona específicamente con el lado oriental del cielo)

La asociación de la Dat con las estrellas ya se ha visto previamente. Además de relacionarla con Orión, los textos declaran al rey, en tanto que Horus de la Dat, al frente de las estrellas impercederas (1301a), para terminar proclamando:

“May you be enduring at the head of the sky as Horus of the Netherworld” (1948f).

La bienvenida, que ya se ha visto más arriba, de *wr-sk3t*, el que reside en la Dat (282a), al rey, es un discurso sobre su llegada al cielo. Y un texto aún más explícito hace de Nut la madre de la *dw3t* -aquí traducido por Faulkner como *luz del alba*:-

“The sky is pregnant of wine, Nut has given birth to her daughter the dawn-light [*d(w)3t*], and I raise myself indeed; my third is Sothis, pure of seats”. (1082a-d).

Por último, puede ser significativa una alternancia que aparece en el Spr. 262. La versión de Unis se dirige a *imy d3t*, el que está en la Dat, mientras que la versión de Teti lo hace a *hrw spdt* (331a). Parece evidente que se puede establecer un paralelismo entre uno y otro, que hay algún elemento común que los hace intercambiables en el pensamiento de los redactores de los TP. Ese punto de confluencia podría ser el que ambos ocupen un lugar en el cielo, puesto que ya hay otros testimonios que relacionan Dat, estrellas y cielo.

“The King is a screeching falcon who flies around the Eye of Horus who dwells in the Netherworld”¹³⁶. (1959a)

¹³⁶ El halcón es el que se encuentra en la Dat, no el Ojo de Horus, pues éste en egipcio es femenino, *irt hrw*, mientras que el adjetivo *nisbé* para calificar al que está en ella es masculino, igual que el halcón: *bik ... hr(y)-ib d3(t)*.

La calificación *hr(y)-ib d3t* de este halcón lo hace residente de la Dat. Si se supone que el ave es una manifestación del Horus de la Dat, no se puede mantener que éste no tenga ninguna referencia topográfica, o lo que es lo mismo, que se pueda pensar que viaja por el cielo aunque no sea de él.

Los lagos de la Dat tienen una relación aún más cercana a los lagos celestes que la que se establece entre los astros y la Dat. Mientras que para las estrellas existe la posibilidad de pensar que pueden aludir al momento del año en que no son visibles en el cielo por encontrarse bajo el horizonte celeste, con los lagos del cielo no existe esa alternativa. Son un testimonio difícilmente recusable de la presencia en el cielo de la Dat. Precisamente por eso, es inexcusable que investigadores como Allen los hayan dejado de lado en su análisis de ésta. El paralelismo entre *š s3b*, el *lago del chacal*, y *š d3ty*, el *lago de la Dat*, es muy frecuente; pero por si pudiera pensarse en una contraposición entre lago del chacal celeste y lago de la Dat subterráneo, aún hay otro párrafo que aclara el sentido. En éste se añade el Campo de Cañas celeste como tercer elemento, lo que hace imposible pensar que se trata de una confrontación entre aquellos dos, al tiempo que señala un recorrido por los diversos lugares de purificación localizados en el cielo¹³⁷.

“Be great like a king, be kingly (?) like Re! May you be cleansed in the Jackal Lake, may you be purified in the Lake of the Netherworld”. (2169b-2170a; idéntico emparejamiento en 372b-c)

“Oho! Raise yourself, my father, receive these your four pleasant *nmst*-jars; bathe in the Jackal Lake, be cleansed in the Lake of the Netherworld, be purified on top of your lotus-bud flower in the Field of Rushes”. (1164a-d).

“O King, you are the son of a great one; bathe in the Lake of the Netherworld and take your seat in the Field of Rushes”. (1987a-c; texto completo del Spr. 671)

En un curioso paralelismo el toro del cielo que tiene que bajar la testuz para que el rey pase al firmamento (*cf. supra*, XII.2) aparece también en idéntico movimiento

¹³⁷ Sólo un párrafo menciona un descenso del *nb šw d3t*, *Señor de los lagos de la Dat*, hacia el rey, pero es el personaje quien desciende, no es por tanto una ubicación inferior de los lagos mismos: “The King has gone up from the east side of the sky, he descends as a green duck, the Lord of the Lakes of the Netherworld descends to him, and this King has bathed in the Goose-lakes” (1530a-d).

para facilitar el acceso del difunto al *š d3ty*, en una confirmación suplementaria al carácter celeste de la Dat:

“The Bull of the sky has bent down his horn that he may pass over thereby to the Lakes of the Netherworld: *O King, you shall not fall to the ground!*”. (1432b-1433a)

La relación con el Occidente es indudable en varios Spr. Pero éste puede entenderse tanto en el oeste de la tierra como en el cielo, y los textos no lo desligan del mismo. Es más, los *d3tyw* que aquí se mencionan como servidores del rey difunto, se determinan en otro párrafo con estrellas:

“The king takes possession of the sky, he cleaves its iron; the King is conducted <on> the roads to Khoprer, the king rests in life in the West, and the dwellers in the Netherworld attend him”. (305a-306a)

Frente al amplio repertorio de referencias celestes, las que puedan relacionarse con la tierra son muchísimas menos y no tan contundentes como algunas de las anteriores. El texto que menciona la navegación con Osiris puede interpretarse como una contraposición entre atravesar el cielo con Orión -no está realmente especificada- y cruzar el mundo subterráneo con el dios de los muertos, pero esta ubicación no es explícita, aunque es posible aceptarla.

“O King, you are this great star, the companion of Orion, who traverses the sky with Orion, who navigates the Netherworld with Osiris; you ascend from the east of the sky, being renewed at your due season and rejuvenated at your due time”. (882a-883b)

Sorprendentemente, Allen afirma que aparte de 1082a-b, copiado más arriba, la única indicación que asocia la Dat con el cielo es el determinativo en 802c, versión P. La Dat, en su interpretación, estaría ligada con más frecuencia a la tierra. En defensa de su planteamiento utiliza tres argumentos.

El primero es la alternancia puertas de la Dat / puertas de Aker¹³⁸. En 1014a-b, la versión P de un párrafo conocido por otros dos Spr. modifica las puertas de Aker por las puertas de Dat, de manera que el texto queda:

¹³⁸ En el Reino Nuevo, Aker personifica las profundidades de la tierra. Según el *Libro de la tierra*, en su interior tenían lugar las transformaciones del sol. Las puertas de Aker daban acceso, por tanto al mundo inferior. Franco, *Pequeño...*, 9-10.

“The earth speaks, the gate of the earth-god [P: the gate of the Netherworld] is open, the doors of Geb are opened for you in your presence and your speech goes up to Anubis”. (1014a-b)

Ésta es, indudablemente, la alusión más clara a una ubicación terrestre de la Dat, pues cuando se cambió Aker por Dat, y se hace en paralelo a Gueb, es evidente que en el pensamiento del escriba esa alternancia era factible, salvo si lo que él buscara en esa alusión no fuera paralelismo sino contraposición. Allen también se apoya en otro texto que plantea un problema similar:

“[The god = Osiris] wakes, [the god stands up because of this spirit which came forth from] the Netherworld, (even) Osiris the King who came forth from Geb”. (1986a-b)

Sin embargo, la alternancia Dat / Aker y el paralelismo Dat / Gueb podrían tener otra interpretación. En primer lugar, aunque la gran mayoría de las menciones a las puertas se hacen con términos idénticos y se alude, por ejemplo, a la apertura de las del cielo-*pt* y del cielo-*qbhw* en evidente paralelismo, en algunos casos hay también contraposición, como en el Spr. 322 en que se abren el cielo y la tierra, las puertas de *št(y)* y las puertas de *šbt* (518a-b). Además, en el Spr. 560 se alude al enterramiento del rey en la tierra como a un hundimiento en Gueb, de manera que los textos que presenta Allen podrían ser interpretados también como contraposiciones y referirse a la resurrección y salida del rey de su enterramiento en la tierra y su transformación en espíritu iluminado en la Dat.

“The doors of the sky are opened, the doors of the celestial expanses are thrown open (...) [over this great one who has come forth] from the Netherworld”. (1972a-1973d)

Este tercer texto sugiere a Allen que la Dat está separada del cielo y está en una etapa anterior a alcanzar éste¹³⁹. Sin embargo, también sería posible darse cuenta que la puerta se puede abrir en los dos sentidos y que podría aludir a la aparición en una

¹³⁹ En este orden en los desplazamientos, también recuerda 1987b-c, en que se citan primero el lago de la Dat y después el Campo de Cañas. Sin embargo no menciona los párrafos, mucho más numerosos, en que ese recorrido lustral empieza en el lago del chacal. Si seguimos su razonamiento, habría que empezar por éste en el cielo, descender a la Dat subterránea y volver a subir al cielo; incluso para la imaginación desbordante de los mitógrafos egipcios, tanto desplazamiento en el alba parece excesivo.

Dat celeste y a la salida posterior de ésta, pues eso es lo que hace también el sol cada mañana.

De las conclusiones de Allen, sólo considero aceptable la ubicuidad con que los textos pueden llegar a presentar a la Dat, que se encontraría en dirección este, sur, noroeste y oeste.

“These passages indicate a location in the east, below the Field of Reeds that lies on the sky's rim. This location may be reflected in the name Duat itself, apparently derived from the root *dw3 morning*. Because the Duat is closely associated with Orion, a southern constellation, it may be located even more precisely at the southeastern rim of the sky. The entrance to the Duat, however, lies at the opposite end of the sky, in the northwest (...) and Pyr 306a states that *when the King rests from life in the west, those of the Duat attend him*”¹⁴⁰.

La característica más significativa de la ubicación de la Dat sería la falta de criterios claros para definirla en los propios textos egipcios. Resulta evidente que los propios escribas del Reino Antiguo no sabían con mucha certeza dónde ubicarla. Aunque su localización celeste es manifiesta en la mayoría de los textos, no puede desdeñarse la posibilidad de que algunos pudieran aludir también a una presencia subterránea.

Esa ubicuidad también puede rastrearse en textos posteriores, aunque la bibliografía la haya desdeñado casi siempre. Así, en el piramidion de Amenemhat III, se puede leer: “más alto es el *b3* del rey Amenemhat que las alturas de Orión y se une a la Dat”¹⁴¹. También en el *Libro de Nut* -la versión más antigua documentada está en el cenotafio de Sethy I, en Abidos-, la Dat se encuentra en el interior de la diosa que personifica el cielo, como ha demostrado el propio Allen¹⁴². En consecuencia, es posible documentar una percepción celeste de este espacio en la literatura funeraria egipcia hasta el Reino Nuevo.

Esto no quiere decir que haya que eliminar la idea de que la Dat estaba bajo tierra. Pero hay que atribuirle al momento y a las composiciones literarias en que así aparece y no generalizarlo a todo el pensamiento cosmológico egipcio. En los *Libros*

¹⁴⁰ Allen, *The Cosmology...*, 23.

¹⁴¹ Maspero, *Sur...*, 207.

¹⁴² Allen, *Genesis...*, 7.

del mundo inferior, todos documentados -y seguramente, en mi opinión, creados- en el Reino Nuevo, esa localización es indudable. De hecho, en este periodo forma, con el cielo y la tierra, un tercer elemento del orden creado.

Pero en el Reino Antiguo, aunque pueda apuntar en algunos párrafos una localización subterránea, la Dat no es un elemento aparte. Si algo la caracteriza es precisamente su falta de definición, aún más evidente que en otras partes del universo.

XII.4.5. Función y significado de la Dat

El comentario a la Dat se puede concluir con el problema de cuál era el significado que tenía para el rey difunto, un tema que también resulta controvertido, pues es dependiente de su ubicación -a pesar de la afirmación contraria de Allen¹⁴³ -.

Los textos manifiestan claramente que el monarca emerge de ella -se utiliza el verbo *prí-*, y esta salida es aludida con frecuencia:

"Your son Horus has acted on your behalf, and the Great Ones tremble when they see the sword which is in your hand when you ascend from the Netherworld" (257 ; véase también 1973a-d).

En el Spr. 504 parece que Nut, la madre de los seres celestes, no da a luz de forma directa al rey, sino que lo hace a través de su hija *d(w)ꜣt*, de manera que ésta se convierte también en madre del rey difunto, igual que hacen otros elementos cosmológicos. Esta situación es evidente en otro textos:

"*My heir!* said his father (of) him whom the the sky [*pt*] conceived and the dawn-light [*d(w)ꜣt*] bore". O King, the sky conceives you with Orion, the dawn-light bears you with Orion". (820b-e)

En este texto no sólo es evidente la intervención de la Dat en el renacimiento del rey difunto, sino también su coordinación con el cielo.

En su función, la Dat parece ligada a otro componente del cielo, que es la *ꜣht*, pues en varias ocasiones se relaciona a ambas. También se alude a la transformación

¹⁴³ Allen, *The Cosmology...*, 24-25.

del difunto, en la primera, en un espíritu brillante (1172b), que es la finalidad por antonomasia de la segunda:

“May you become a spirit which is in the Netherworld, may you live of that pleasant life whereof the Lord of the Horizon lives, (even) the Great Flood which is in the sky”.
 (1172b-1173a)

šn š3h in d(w)3t, w^cb ʿnh m 3ht / šn spdt in d(w)3t, w^cb ʿnh m 3ht / šn W pn in d(w)3t, w^cb ʿnh in 3ht: ¡Que Orión sea rodeado por la *dw3t*, mientras que el viviente se purifica en la *3ht*! ¡Que Sirio esté rodeado por la *dw3t*, mientras que el viviente se purifica en la *3ht*! ¡Que este Unis sea rodeado por la *dw3t*, mientras que el viviente se purifica en la *3ht*!
 (151a-c¹⁴⁴)

Si hay una relación con el horizonte, la ubicación no es entonces tan secundaria en la comprensión de la función escatológica de la Dat.

En los TP, es además posible rastrear un inicio de personalización de la Dat, paralela a la documentada de otros elementos, Nun y Naunet como espacios y dioses, *pt*-Nut, *t3*-Gueb, que sin embargo no llegó a desarrollarse. No obstante, los textos la presentan, como madre del rey (820c/e, 1082b y 1527a/c), su hija (341c) o hija de Nut (1082b)¹⁴⁵. En todos los casos, esta personalización se ha manifestado bajo la forma gráfica de *dw3t*, o que aboga por una cierta diferenciación en la forma de percibir el concepto que encierra la forma de escribir la palabra.

En la interpretación tradicional, la Dat subterránea es el lugar donde el sol -y con él el rey- pasa la noche esperando su renacimiento al alba. Beaux ha explicado esta concepción en un marco mucho más amplio. Por su asociación con la raíz *dw3*, ella relaciona la Dat con el *pr-dw3t*, la cámara o el espacio que servía en el palacio real para la higiene y cambio de vestimenta del monarca, en los templos para la purificación y coronación antes del contacto con la divinidad y en los cementerios para la apertura de la boca. El *pr-dw3t* es por tanto un lugar de preparación, para el rey o para el difunto.

¹⁴⁴ Propongo una traducción tan diferente de la de Faulkner que resulta necesaria la transcripción. Considero que el primer hemistiquio es una proposición con verbo en prospectivo autónomo, seguido por una secuencial circunstancial como segunda mitad del verso.

¹⁴⁵ En varios Spr. se señala a $\overline{\text{𓂏}}^{\text{𓂏}}$, *dw3w-ntr*, la estrella de la mañana, el lucero del alba, como hijo del rey. Si tenemos en cuenta que ésta es otra manifestación de *hrw d3ty*, puede haber también ahí una cierta presencia de esa personalización de la *d(w)3t*.

De ahí infiere que la idea contenida en la raíz *dw3* sería la de *preparación antes de una comparecencia*, que está también implícita en el alba.

La Dat sería, por tanto el lugar donde el astro se prepara para su salida. Pero es también un tiempo, pues entrar en la *d(w)3t* implica comenzar a vivir un periodo de gestación previo al (re)nacimiento.

En definitiva, las *d(w)3t* de los TP tendrían un triple significado ligado a un espacio oculto¹⁴⁶ y a un tiempo de gestación:

el alba en el horizonte oriental, un agua de la que emerge el astro solar y las estrellas en su orto helíaco tras un momento de preparación;

el cielo diurno, invisible a causa del agua azul de la luz, pero en el que, ocultas, avanzan las estrellas hacia el occidente y reaparecen al ponerse el sol;

el espacio subterráneo entre los dos horizontes, por una noche o setenta días¹⁴⁷.

Aunque la interpretación sea excesiva en sus arranques poéticos, y sobre todo en su interpretación del cielo diurno, manifiesta claramente por qué no se puede precisar la ubicación de la Dat. Ésta es la forma material, casi personal, de un concepto, de una realidad puramente especulativa. Al ser la preparación para una salida, para una aparición de todo tipo, puede encontrarse antes de cualquier lugar por donde se inicie un ciclo. No es un elemento cósmico diferente a la tierra o al cielo, sino un constructo abstracto dentro de un cosmos imaginario. La identificación de la Dat como una región para los muertos queda así recusada, al menos para el Reino Antiguo.

Posteriormente, una sola de estas salas de preparación, la terrestre, fue tomando primacía sobre las demás, dejando la idea de una Dat no subterránea como un residuo marginal de una época en que se tenía de ella una concepción más amplia.

Pero esto tiene implicaciones en la concepción general de la mitología del Egipto antiguo, porque deslegitima toda aquella bibliografía que ha creado una imagen monolítica de su pensamiento mítico, mezclando información procedente de periodos muy diferentes. Si se acepta que hay una evolución muy importante en la imagen de

¹⁴⁶ ¿Por qué esta ocultación? Posiblemente hay una influencia de la hipótesis de Allen que consideraba la cámara funeraria como la concepción del más secreto de los lugares, y esta cámara como la metáfora arquitectónica de la Dat. Allen, *The Cosmology...*, 24-25.

¹⁴⁷ Beaux, *La douat...*, 6.

este elemento cósmico, la propia forma de analizar los mitos egipcios habrá de tomar en cuenta el factor cronológico de forma más contundente a como se ha hecho habitualmente.

XII.5. El paisaje celeste

Aunque la descripción detallada de la geografía del cielo queda fuera de esta tesis, pues se ha limitado a establecer la estructura general de los elementos cósmicos, es interesante recordar de manera somera cuál es el complicado paisaje que mencionan los textos en el cielo.

Al menos en los TP, es en el cielo donde deben situarse las regiones bien conocidas en las que el difunto navega y realiza trabajos agrícolas, y no en la Dat, como se afirma con frecuencia. Su elemento más significativo, como ya se ha indicado, es el agua: está formado por lagos y extensiones pantanosas, que dejan isletas separadas -y unidas- entre sí por canales. Esta imagen reproduce el aspecto del valle del Nilo durante la inundación anual; el Más Allá celeste es una recreación imaginaria muy influida por el medio ecológico específico de Egipto.

Aparte del carácter positivo que se dé al agua como fertilizadora de los campos, algunos párrafos previenen al rey frente al peligro que supone la (Gran) Laguna que parece necesario cruzar para llegar al deseado destino celeste. No se explica qué es lo que la hace peligrosa, pero puede ser algún genio, aunque, a diferencia de los textos funerarios posteriores, los TP apenas se hacen eco de los peligros que pueden entrañar las regiones cósmicas. La travesía se hace en una barca y diversos Spr. reproducen los diálogos del rey con el barquero -que recibe diversos nombres-, para que le permita navegar. Además de esta Gran Laguna, se recogen otras zonas lacustres que son denominadas por su pertenencia a algún dios, como el lago de Shu o el del chacal, cuya función se explica en los himnos: su dios titular lava al rey y con esto lo purifica y hace brillante. Se trata por tanto de estanques donde se realizan baños lustrales que hemos de suponer necesarios para poder acceder a las regiones cósmicas. Éste sería el espacio sagrado arquetípico al que se hace referencia cuando en el interior de los templos se

consagra un lugar en el que los sacerdotes realizan sus abluciones rituales, previas a la entrada en el templo.

Entre extensiones pantanosas y tierras firmes circula una serie de canales. Los citados con más frecuencia son el Canal Nodriz, que es el que lleva agua hacia el canal principal, y que se califica simbólicamente como *el cuenco para beber de un espíritu* (937e-f), y el Cauce Sinuoso, que conduce al lado oriental del cielo, y por tanto al lugar desde el que sale el Sol, y desde donde se produce el renacimiento diario.

Las regiones más importantes del cielo, que ocupan un lugar destacado en el imaginario egipcio tanto en el Reino Antiguo, como en épocas posteriores, son sus campos.

El Campo de Cañas, que es el mencionado con más frecuencia. A pesar de su carácter terrestre tiene una función lustral, como los lagos -este baño de purificación parece preceder al ascenso del rey al cielo-, y de hecho en bastantes himnos se habla de esta región como inundada, igual que el valle del Nilo durante la subida anual de las aguas. En algún párrafo se exhorta al monarca a que se dirija a él para "que siembres cebada, que siegues trigo" (874a).

El Campo de Ofrendas, que como indica su nombre es el proveedor celeste de alimentos y todo lo que pueda necesitar el rey difunto. Resulta llamativo que en los TP la recolección de la cosecha eterna no se realice en este lugar, sino en el Campo de Cañas, a pesar de que ésta va a ser su función principal en los textos funerarios posteriores.

El Cauce Sinuoso conduce además a dos regiones conocidas como las Colinas de Horus y las Colinas de Seth. Puede tratarse de un reflejo celeste de los reinos míticos de ambos contendientes. Su imagen está definida por la necesidad física en el valle egipcio de establecer los asentamientos humanos sobre colinas para escapar de los efectos destructivos de la inundación anual.

CAPÍTULO XIII

TIERRA

Cielo y tierra son los dos elementos del universo egipcio que más veces son citados en los TP en una confrontación que no sólo los muestra diferentes, sino hasta cierto punto antagónicos. “¡Que este rey suba al cielo, que este rey descienda a la tierra!” (1249c-d) o “¡El rey no caerá a la tierra desde el cielo!” (2058d) son algunas de estas declaraciones de contraste entre ambas realidades, oposición que se manifiesta en unos términos corrientes, prosaicos: subir y bajar, arriba y abajo. No hay nada extraordinario en ellos que pueda sorprendernos.

Esta simplicidad no significa falta de interés. Sin embargo, así ha debido de ser considerado por los investigadores que han trabajado sobre los TP, pues no le han dedicado ningún estudio específico a la tierra. Sólo Mercer ha incluido unas páginas, en su obra sobre las concepciones egipcia y mesopotámica del universo, *The Earliest...*, pero su perspectiva es tan particular que resulta casi irreconocible. Él ha intentado reconstruir el paisaje egipcio a partir de las referencias en los textos antiguos, sin atender a si era ésa la intención de los egipcios al escribirlos o si ese paisaje tenía alguna función en la cosmología. En consecuencia, habla de aguas, árboles, cereales, vientos, lluvias y otros fenómenos meteorológicos, la única referencia a una montaña, o terremotos. Pero no reconoce como significativo que esos constituyentes del territorio - podría decirse que de su Canadá natal más que de la cosmología egipcia- apenas son mencionados por los TP, quienes se centran, en cuanto al mundo real, en tumbas, templos o santuarios de diversa índole, que él no menciona.

No existe, por tanto, ninguna bibliografía sobre el tema que sirva de apoyo. Se ha intentado basar este capítulo en una recopilación de fuentes y una organización de sus datos que no forzase en exceso el pensamiento egipcio al intentar clasificar sus contenidos. Por una parte se ha identificado qué conceptos se vierten sobre la tierra,

sobre el propio suelo en que se encontraban. Éste parece reducirse al lugar de enterramiento, o a servir de soporte a las estructuras que permiten el contacto entre el mundo real y el imaginario. Éstas se han reservado para una segunda parte. Es evidente que los egipcios no han tratado de dar una visión de su mundo real, sino sólo de la manera en que éste puede intervenir en la nueva vida del soberano difunto. Por eso el Nilo, por la fecundidad que proporciona y de la que se derivan las ofrendas funerarias, ha sido mencionado con cierta frecuencia.

También los textos contemplan el nombre de algunas ciudades, básicamente como sede del culto a determinados dioses, así como los santuarios de éstos. Esas referencias no han sido recogidas pues remiten a un mundo histórico que no es la finalidad de esta tesis. Es evidente el interés que puede tener analizarlas. Pero su estudio sólo estaría completo si se comparase con una documentación paralela procedente de fuentes de otra índole, en especial inscripciones. Éstas permitirían saber cuánto tiene de auténtica la información sobre cultos y templos procedente de los TP, si puede considerarse representativa para todo el país o sólo para la elite y el monarca.

XIII.1. *t3*

La tierra forma parte indudable de los elementos del universo. Es una de las primeras obras de Atum, el dios que llega a la existencia por sí mismo, aunque los TP no se molestan en explicar cómo produjo su aparición, tan sólo que es él quien lo hace (199a, 1095b). Al mismo tiempo, es indudable que los textos señalan su identidad con Gueb, que es su personificación divina, pero que se mantiene en todo momento como una realidad diferente, *el que guarda la tierra y gobierna los espíritus* (1163b):

“O King, the mouth of the earth is split open for you, Geb speaks to you”. (2169a)

La escritura de *t3*, es la única sin problemas de cuantos elementos componen el cosmos egipcio. Su grafía en los TP es simplemente el logograma ⲁⲩ, sin trazo: una extensión plana de tierra con la infinitud de sus granos de arena representados por los tres puntos. En ningún caso se utiliza la forma más conocida del egipcio clásico, ⲁⲩ.

No obstante, como en cada término que se ha contemplado hasta ahora, existen variantes gráficas. En este grupo no afectan a su significado, pero son de interés paleográfico.

La versión utilizada en la pirámide de Unis no tiene granos de arena. Sólo algún párrafo excepcional la utiliza en las cámaras posteriores. También hay un par de ocasiones en que aparece con dos puntos de arena, sin que se pueda establecer alguna relación con su significado. La grafía con cuatro puntos, con una excepción en Unis, se emplea en las inscripciones de Teti y Pepy II.

En algunos casos parece que ha habido un error y se ha confundido el signo 𐐢 por 𐐢 o por 𐐢. Teniendo en cuenta que en la escritura hierática los dos primeros se escriben como un simple trazo horizontal, es posible que el cambio se produjera en la lectura o copia erróneas de un papiro.


La transcripción tradicional, *t3*, no ha recibido críticas de ningún autor. Tampoco la traducción, *tierra*. Hay que tener en cuenta que, en contraste con el cielo, *pt*, femenino, el término egipcio es masculino. Además, no hay duda de que se refiere a la realidad física, diferente a su representación divina, Gueb; el ejemplo antes citado, 2169a, es uno de los pocos en que el propio *t3* se personifica al mencionar su boca. Puede utilizarse en conjunción con *pt* y -en el Reino Nuevo- con *d(w)3t* para aludir a los componentes del universo, o significar la tierra como soporte de los seres vivos y sus actividades, así como el medio en que los seres humanos son enterrados.

XIII.1.1. Función escatológica de la tierra

En este apartado se va a analizar la función que cumple la tierra en los TP cuando se menciona aislada, mientras que en el siguiente capítulo se estudiará la finalidad de aquellos textos en que aparece en paralelismo con el cielo.

Ningún texto se preocupa, lógicamente, de cómo alcanzar la tierra. Por el contrario, se señala que se puede caer a ella desde el cielo (2058d).

Se podría decir que tampoco hay interés alguno, por parte de los redactores egipcios, en cómo atravesarla. Sin embargo, la única referencia a esta acción que se

recoge en los TP presenta una particularidad. En el Spr. 519, se menciona a Horus, *d3.f t3 m tbwty.f hdy* (1215a, PMN), *que él pueda cruzar la tierra con sus sandalias blancas.* , *d3i*, *cruzar*, *atravesar*, que ya se ha visto entre las acciones realizadas en el cielo, está determinado, como siempre, mediante la barca. Es evidente que esta circunstancia no puede conducir a negar el valor informativo de los determinativos; la escritura es un sistema de comunicación y lo que hay que buscar es qué se intenta transmitir. Una posibilidad es que siendo el cielo el medio habitual de desplazamiento de los dioses, y siendo éste de agua, el uso de la barca para el movimiento divino es tan natural en ellos que se aplica también cuando se mueven en tierra. Por otra parte, es importante que se especifique el empleo de sandalias y que éstas sean blancas. Al menos en Baja Época, este tipo de calzado era el único que podían utilizar los sacerdotes en activo cuando cumplían sus funciones en el culto. Así lo señala Heródoto.

La tierra aparece, en sentido básico, como el lugar en el que el rey es enterrado (250b). Enterramiento tiene en este contexto el mismo significado que para nosotros: imposibilidad de movimientos, putrefacción, de manera que para el difunto, conservando los términos egipcios, *bwt.f pw t3*, la tierra es su abominación (308b).

“Be far from the earth, for to you belongs (?) the head of your father Shu; be powerful by means of it, for he has loved you and has set himself under you and (under) all things”. (784a-b)

Ésta es la razón por la que se alude con frecuencia a la posibilidad de vencer esa inercia que mantiene prisionero el cuerpo muerto. Esta victoria se expresa en la capacidad de abrir la tierra, mencionada como *wp t3*¹:

“He split open the earth by means of what he knew² on the day when he wished to come thence”. (281b)

O en la figura simbólica del renacimiento como una flor:

“O you two fighters, tell the Noble One, whoever he may be, that I am this *zšzš*-flower which sprang up from the earth”. (264a-b)

¹ En 1343a se expresa como *wp r3 n t3*, *la boca de la tierra se abre*.

² Faulkner considera que se alude a los conocimientos mágicos, *AEPT*, 65, n.17.


Esa salida se expresa en términos de liberación, tras la cual el difunto está capacitado para alejarse de la tierra (990, 1022c, con Tefnut y Shu respectivamente como colaboradores) y llegar al cielo. Aquella se convierte, así, en testigo de su glorificación celeste:

“Someone flies up from you, O men, as do ducks, / He wrests his hands from you as does a falcon, / He has removed himself from you as does a kite, / The King is saved from him who was obstructive on earth, / The King is loosed from him who attacked him”. (1484a-e)

“O earth, hear this which the gods have said! Re speaks, he makes a spirit of this king, who receives his spirit-form in front of the gods as Horus son of Osiris”. (795a-c³)

Sin embargo, algo de la personalidad del rey ha de quedar sobre la tierra, que es el nombre: *rn.k tpy t3* (1372b). En el pensamiento egipcio, el nombre es uno de los componentes fundamentales del individuo. Éste es el que interviene de manera más activa en su integración social, pues proporciona al entorno un medio de acción sobre la persona. Se mantiene aún tras la muerte, pues al pronunciarlo, el difunto se siente llamado también a la vida, y puede enviar su *b3* a recoger las ofrendas o libaciones que se hagan por él. No se trata de una invocación al muerto para que actúe como un *aparecido*, sino sólo para que recuerde lo que ha vivido⁴.

“May your name live upon earth, may your name endure (?) upon earth, for you shall not perish, nor shall you be destroyed for ever and ever”. (764a-b)

La tierra tiene una función singular que no comparte con ninguno de los otros elementos del universo, que es la de producir los bienes necesarios para las ofrendas funerarias, imprescindibles para el difunto. Ése es uno de los sentidos que tiene la frecuente alusión a la apertura de la tierra a golpes de azada, mencionada mediante el verbo  *hbs*⁶, cavar -con azada-, un término reservado a textos religiosos⁷:

³ 1013a-d es una versión diferente con Gueb como dios principal y los guardianes de Pe y Nekhen como colaboradores, espiritualizando a Osiris bajo la forma de Sokar, Horus, Ha y Hemen; idéntica situación en 1712a-c, con Horus como oficiante, transformando a su padre Osiris bajo la forma de Ha, Min y Sokar.

⁴ Derchain, *Anthologie*, 46.

⁵ 817a, 1138a, 1323c, 1394a, 1561c.

⁶ Wb. III, 256, hacken, aufhacken.

"The earth is hacked up by the hoe, the offering is presented, the earth of *Tbi* is presented, the two nomes of the god shout before [the King] when he goes down into the earth. O Geb, open your mouth for your son Osiris, for what is behind him belongs to food, what is before him belongs to the catch". (1394a-1395b; texto completo del Spr. 560)

La enumeración de actos parece la descripción de un ritual de enterramiento⁸, con una apertura de la tumba con azada, una presentación de la ofrenda, y el depósito del cadáver. Este texto sirve con frecuencia de argumento a los defensores de una composición muy escalonada en el tiempo de los TP, ya que este entierro en la tierra sería el de la época predinástica. Sin embargo hay que tener presente que este Spr. sólo se documenta en Pepy I -perdido- y Merenré, cuando ya el corpus ha sufrido un primer proceso evidente de redacción, como puede comprobarse sobre las versiones mismas de esta fórmula. Sería más bien una descripción genérica de los actos de un entierro, sin retener el carácter real del difunto más que para la ofrenda, que le diferencia del resto de los individuos que son depositados en la tierra.

En las pirámides de Pepy I y Merenré el texto se repite en dos ocasiones más, Spr. 441 y 510 -éste es una mezcla dispar de textos independientes-⁹. El primero alude claramente a una presentación de ofrendas, como reconoce también Faulkner en el título que ha añadido a la fórmula, tras la cual se sucede un ascenso al cielo:

"The earth is hacked up, the offering is presented to you [*sqr n.k wdnt*] before you. May you go on that road whereon the gods go. Turn yourself about that you may see this offering which the King has made for you, which the Foremost of the Westerners has made for you; may you go to those northern gods the Imperishable Stars". (817a-818c)

"The earth is hacked up for me, the oblation is offered for me¹⁰; I appear as King, my dignity is mine, my throne is mine; I cross the *Prtty*-water, I travel the Winding

⁷ Recuérdese que entre los trabajos que hace el difunto en los textos de épocas posteriores se incluye cavar la tierra, y una azada es el instrumento de trabajo que llevan los ushebtis.

⁸ Faulkner, *AEPT*, 217, Utt. 560.

⁹ Además de la presencia del primero en la de Pepy II y de una cuarta repetición de los primeros párrafos, *hsb t3 n N.*, *sqr n.f wdnt* (1561c), la tierra ha sido abierta -a golpes de azada- para el rey, la ofrenda ha sido presentada para él, en el interior del Spr. 582, tras expresar el deseo -con una proposición en prospectivo autónomo- de que Orión y Sopdet cojan la mano al rey, una alusión siempre al ascenso al cielo.

¹⁰ Considero incorrecta la traducción de esta segunda parte de la frase que da Faulkner. El texto es idéntico al de 817a, *sqr n.f wdnt*, con la excepción del pronombre personal de 3ª persona y el añadido del determinativo 𓂏 tras *sqr*. La traducción de este término y determinativo como *aplaudir* está documentada en varios textos, pero en todo caso es el verbo el que ha de cambiarse, no el objeto

Waterway, *Imntt* grasps my hand for herself at her shrine, at her secret place which the god made for her, because I am pure, the son of a pure one, and I am purified with these four *nmst*-jars of mine which are filled to the brim from the Canal of the God in Iseion, which possesses the breath of Isis the Great, and Isis the Great dries <me> as Horus". (1138a-1140c)

Si se recusa la traducción de Faulkner, como se ha comentado, este segundo Spr. tendría idéntico contexto que el anterior: presentación de ofrendas producidas en los trabajos de la tierra y ascenso consiguiente al cielo. Si no se considera aceptable esta interpretación, estaríamos ante un tercer contexto diferente, expresado por palabras muy parecidas: enterramiento el primero, ofrenda el segundo, aclamación en la aparición real y subida al cielo en este tercero. Aún en la misma pirámide de Pepy I, el Spr. 539 que le es exclusivo retoma el mismo texto con otras intenciones: la negación de la ofrenda al dios que se oponga a la exaltación celeste del rey difunto:

"As for any god who will not set up a stairway for me (...) / He shall not smell the foreleg, / He shall not devour the hind-leg, / The earth shall not be ploughed for him, / No offering shall be presented to him, / But I will ascend and rise up to the sky". (1322a/1323a-d)

Aunque considero preferible entender todos estos Spr. y párrafos sueltos como alusiones a los trabajos agrícolas para producir ofrendas, en algunos casos supone forzar algo la interpretación, como en el primer ejemplo que se ha citado completo, en el que haría falta una comprensión alternativa. Si por el contrario se acepta que pueden hacer alusión a contextos diferentes, éstos son idénticos a los que se han documentado en otras menciones a la tierra, por lo que no añadirían nada nuevo. Lo que es más significativo es la capacidad de recrear y jugar con una idea. Incluso es posible que los redactores buscaran con toda intención una cierta ambigüedad, de manera que se pudiera entender de la primera forma propuesta y también de la segunda. El que todas se documenten a partir de la pirámide de Pepy I, incluida, no puede ser casualidad. Ya se contempló al explicar la hipótesis de Altenmüller la revisión de textos que se hizo para ella.

directo, sería algo así como *la ofrenda ha sido aplaudida para él, y no el aplauso le ha sido ofrecido como ha hecho el autor inglés.*

Por último, algunas menciones de la tierra se utilizan para expresar el poder que ejerce sobre ella el difunto como rey. Este poder es el que le otorgan los dioses y el que justifica sus reclamaciones a subir al cielo.


“Horus [1612b: Seth / 1613a: Thot / 1613b: *Dwn-ḥwy*] has adorned himself with his *šzmt*-apron / Which has travelled over his land completely(?). / (...) This King has adorned himself with his *šzmt*-apron / Which has travelled over his land completely(?). / O Horus, take your Eye which was recognized for you / In the Prince-Mansion which is in On. / O King, your double recognizes you from your foes”. (1612a-1614c)

Un texto excepcional en el conjunto de los TP es una descripción del cataclismo que sucedería si el rey no pudiera alcanzar su lugar en el cielo. Está limitado a las pirámides de Unis y Teti, las mismas que han incluido también el Spr. 273/274, el Himno canibal, con el que este texto presenta evidentes semejanzas. Pero mientras que en éste las catástrofes afectan al cielo, en el que ahora comentamos suceden en la tierra. En las estancias de Unis, el Spr. inicia la pared occidental de la antecámara, tras el frontón, en lo que parece una posición muy significativa. Resulta digno de resaltar que ésta es la única ocasión en que la descripción de la tierra recoge una imagen cercana al paisaje egipcio, aunque en un momento anómalo, pues parece el de una inundación demasiado alta, tan destructiva y cargada de hambre como las demasiado cortas.

“O lord of the horizon, make ready a place for me, for if you fail to make ready a place for me, I will lay a curse on my father Geb, and the earth will speak no more. (...) the earth being entirely dammed up, the borders will be joined together, the river-banks will unite, the roads will be impassable to travellers, the slopes will be destroyed for those who would go up”. (277a/278c-279c)

XIII.1.2. *t3wy*


Teniendo en cuenta el interés estatal de la muerte del rey, un término que se esperaría encontrar con una reiteración casi obsesiva sería el de *t3wy*, las *Dos Tierras* o el *Doble País*, el nombre más frecuente para Egipto en cuanto entidad política. Sin embargo su presencia se limita a unas escasas menciones y de significado muy dispar.

Su escritura es idéntica a la de todos los periodos, dos signos tierra superpuestos, . La única particularidad repite la que ya se ha visto con *t3*. En los textos de Unis todas sus menciones se han escrito sin los tres granos de arena, que están presentes en las restantes pirámides. En un caso nada habitual ambos signos se han tallado en sucesión, uno tras otro; lo significativo es que en las tres pirámides que han copiado el texto -T, M, N- se ha repetido la misma disposición. Sin embargo, el contexto parece indicar que el significado es idéntico¹¹. Ni transcripción, ni traducción presentan dudas.



La presencia de *t3wy* en los TP no sólo es puntual, sino que carece de un denominador común que la haga más inteligible. En todos los casos se refiere al conjunto del país. Unas veces en un contexto mítico-político, como la sumisión ante el rey, bien bajo la forma ortodoxa de Horus, nuevo rey del país (57a-b) bien bajo la más rara de la diosa Satis (814c) -en esta se tesis intenta demostrar que esta identificación con una diosa no ha de tomarse como algo insólito en la ideología real egipcia-. En otros párrafos predomina el aspecto puramente geográfico, como las Dos Tierras iluminadas por la aparición del dios sol (373a). En todos los casos se trata de un contexto mítico o ritual, como en este texto en que se cita la ceremonia de atar las umbelas del papiro, a la que ya se ha aludido en el capítulo dedicado a las diosas bovinas:

“I have inundated the land which came forth from the lake, I have torn out the papyrus-plant, I have satisfied the Two Lands, I have united the Two Lands, I have joined my mother the Great Wild Cow”. (388a-c)

XIII.1.3. *šm'w* - *t3-mḥw*

Si el nombre de Egipto no se utiliza en los TP en un contexto político o sólo en el que éste está al servicio de una justificación mítica, la situación no es igual para las dos partes que componen ese Doble País. Sus nombres se escriben con las plantas emblemáticas de cada mitad del reino:  es la caña florecida usada logográficamente

¹¹ No obstante, Faulkner prefiere traducirlo como *the two earths*, frente al *Two Lands* habitual.

para $\$m^c w$ ¹², *Alto Egipto*, y , el grupo de papiros, complementado en ocasiones con los signos fonéticos que siguen las variantes de *t3* que ya se han señalado, , se emplea para *t3-mḥw*¹³, *Bajo Egipto*.

Lo primero que resalta es la desigualdad en el número de referencias a $\$m^c w$ y *t3-mḥw*. Aunque ninguno de ellos es muy abundante, el Alto Egipto aparece citado más del doble de veces que el Bajo Egipto. Sin embargo esa estadística falsea ligeramente su presencia en los textos, pues con frecuencia no se contraponen $\$m^c w$ con *t3-mḥw* sino el primero con otro término que designa también el Delta pero sin mencionarlo por su nombre oficial.

Las apariciones aisladas del Alto Egipto se refieren a calificativos de dioses a los que se asocia con esa región: *sth, imy nwbt, nb \\$m^c w, Seth, el que está en Nubet, Señor del Alto Egipto* (204a), *s3ḥ ... ḥnty t3-\\$m^c w, Orión ... el que lidera la tierra del Alto Egipto* (959d-e) o *ir rn.k pw n inpw (...)* *ir rn.k pw n z3b \\$m^c w, a este tu nombre de Anubis (...)* *a este tu nombre de chacal del Alto Egipto* (1257a/c). Frente a ellos, ningún dios es calificado como originario del Bajo Egipto, aunque hay divinidades que se liga explícitamente a sus ciudades.

El texto más insólito dedicado a un dios del Alto Egipto es un Spr. completo, el 319. Se trata de una oscura afirmación de la identidad del rey con el dios sol seguida de una referencia aún más oscura a un posible ritual. En la primera parte el rey se identifica con el sol, aquí denominado toro con rayos en el centro de su ojo; la boca del rey-toro está sana por la llama que sale de ella, la cabeza lo está por sus cuernos, que son los del señor del Alto Egipto.

“The King is the Bull with radiance in the midst of his eye, the King’s mouth is hale through the fiery blast and the King’s head through the horns of the Lord of Upper Egypt, the King controls the god, the King has power over the Ennead, the King makes lapis-lazuli grow, the King makes the *twn*-plant of Upper”. (513a-d)

La segunda parte guarda similitud con el ritual de atar las umbelas de la planta de papiro dedicado a la diosa Hathor o a las diosas bovinas que le precedieron (388a-

¹² Gardiner, *EG*, 483, M26.

¹³ Gardiner, *EG*, 481, M15.

c), que ya se ha presentado en el apartado anterior. Se han sustituido aquellos por las cuerdas confeccionadas con la planta-*šmšmt* y donde aquél une los Dos Países éste lo hace con los cielos y manifiesta la extensión del poder real sobre las tierras del norte y del sur (514a-b).

También en relación con el destino celeste reservado al rey difunto está la ayuda que recibe de los dioses del Alto y del Bajo Egipto. Bajo las órdenes de Gueb, éstos le ascienden al cielo y a través de ellos obtiene su poder eterno (1824k). Ambas regiones representan la totalidad del país que queda bajo la protección de los cuatro dioses que están junto a los cetros cósmicos, los que mantienen, como pilares, el cielo. El rey, el Señor de los Dos Países, viste y se alimenta de lo mismo que estos dioses, es por tanto uno de ellos, de manera que después de muerto sigue extendiendo su protección sobre Egipto.

“The King is one of these four gods whom Geb fashioned, who traverse Upper Egypt, who traverse Lower Egypt, who stand with their staffs, who smear on unguent, who are clad in red linen, who live on figs and drink wine; the King is anointed with that wherewith you are anointed, the King is clad with that wherewith you are clad, the King lives on that whereon you live, the King drinks of that wherof you drink”. (1510a-1512d)

Si en este oscuro texto se puede reconocer la alusión al control sobre el país, la capacidad real de detentar el poder, un poder terrenal, ésa es la lectura que debe hacerse con el resto de los Spr. -la mayoría- en que aparecen *šmʿw* y *t3-mḥw*.

“O Osiris the King, Horus has lifted you into the *Hnw*-bark (...) May you be mighty in Upper Egypt as this Horus through whom you are mighty; may you be mighty in Lower Egypt as this Horus through whom you are mighty, that you may be mighty and protect yourself from your foe”. (1824a/d-g)

La transferencia de autoridad entre el rey muerto, Osiris, y su sucesor, él mismo en su nueva forma de Horus, se produce con ambas mitades del país como testigos de esa herencia-renovación. El enemigo puede ser mítico, pero también cualquier otro poder exterior del mundo auténtico que llegase a amenazar a Egipto. Así, en una referencia sorprendente en este textos por su historicidad, la autoridad del rey se hace extensiva también a las fortalezas de la vecina región asiática y a toda la *rḥyt zntt*, plebe o población hostil, no necesariamente extranjera (1837a-c). Teniendo en cuenta la pérdida de autoridad de Pepy II -única pirámide en que se ha documentado por ahora

el Spr.- resulta interesante valorar su presencia como una forma de corregir en el más allá el debilitamiento del poder real que se había producido en este mundo.

¿Puede ser esa la razón por la que se introdujo también en esta pirámide un himno en el que el rey difunto es vestido con algunas de las insignias reales y aparece en conclusión como rey del Alto y del Bajo Egipto? En todas las anteriores había habido textos en los que se revestía al rey con insignias reales, pero no aparecen con tanta frecuencia como en ésta, en la que nuevos Spr. se añaden a los que se crearon para las tumbas previas, que son también recogidos. La finalidad en éstas era además diferente, pues reproducían las ceremonias de la realeza para propiciar la aparición del monarca difunto como gobernante del cielo, no del reino terrestre que ya había abandonado.

“O Osiris the King, I bring to you the Eye of Horus which is in Weaving-town, this Ernutet-garment of which the gods are afraid, so that the gods may fear you just as they fear Horus. O Osiris the King, Horus has put his Eye on your brow in its name of Great-of-Magic. O Osiris the King, appear as King of Upper and Lower Egypt”. (1794a-1795b; texto completo del Spr. 635¹⁴)

XIII.1.4. La tierra en los encantamientos contra serpientes

Queda una última presencia de la tierra diferente a las demás, pues también lo son los textos en que aparece, que forman un grupo particular y muy diferente: los encantamientos contra serpientes. En ellos, *t3* se suele entender de forma prosaica, la tierra como espacio real, el suelo en el que hacen sus madrigueras los reptiles.

“The head of the great black bull is cut off. / O *hpnw*-snake, I say this against you; / O god repelling scorpion, I say this against you. / Turn round, slide into the earth, for I say this against you”. (227a-c; texto completo del Spr. 227)

El veneno de estos animales es tal que puede llegar a emponzoñar la propia tierra (245b). La única particularidad de ésta es que en algunos encantamientos puede ser invocada para que actúe haciendo prisionera a la serpiente en su seno:

¹⁴ El Spr. 592, que aparece en M y N también concluye con una aparición como *nsw-bity*.

“O earth, swallow up what went forth from you; O monster, lie down, crawl away”.
(225a-c; similar idea en 230a)

Esa capacidad le viene de sus personificaciones en los dioses Gueb y Aker. El primero, como padre de la bestia, es invocado para que ordene a su maligno retoño que no cause daño, y el segundo actúa de forma más contundente reteniéndolo (675a/676a).


“O s3-t3-snake, beware of the earth!”. (689d)


XIII.2. Las estructuras para el contacto con el mundo imaginario

Como ya se ha señalado, algunas construcciones humanas han sido incluidas en el universo imaginario al que ingresa el rey difunto tras su resurrección y transfiguración. Éstas son las que se van a analizar en este capítulo, pues dan una perspectiva interesante de la funcionalidad escatológica de los grandes complejos arquitectónicos que conocemos básicamente por su análisis constructivo o por los trabajos escultóricos para su decoración pero no tanto por su significado simbólico. El análisis de algunos términos ha sido poco concluyente. La parquedad en las referencias y la dificultad en la comprensión de los textos han conducido en algunos casos a resultados parciales o apoyados en escasas bases, que no podrán confirmarse más que con el estudio de otras fuentes coetáneas o los esperados nuevos TP. Pero en otros términos ha permitido reconocer un campo de estudio interesante aún inédito.


XIII.2.1. Necrópolis, tumbas y pirámides






La necrópolis es lógicamente uno de los lugares que aparece mencionado en los TP. Esta presencia, sin embargo, es la de una naturaleza muy específica. En términos generales, tan sólo un párrafo alude a ella de manera directa.


, *hrt-ntr*, es el término genérico para referirse a la necrópolis. Su grafía resulta extraña, pero se trata del término tradicional, desglosado en sus varios elementos, con la enseña sustituida por el halcón sobre el estandarte, de idéntico valor

como determinativo, . Resulta sorprendente que unos textos funerarios sólo emplean este sustantivo en una ocasión. El párrafo que lo incluye se refiere a las tumbas de los difuntos en general. Tal vez al tener un destinatario preciso, los autores de los TP prefirieron aludir a las necrópolis concretas que tuvieran relación con la ideología real, llamándolas por su nombre propio: *ḏdt*, la de Heliópolis, *R(ḏ)-stḏw*, la de Guiza, etc.

Varias son las formas con que se denomina la tumba: *ḥḏt*, *iz*, *iʿ* y, posiblemente, *ḥrt*. El problema genérico que nos presentan estas denominaciones ya se analizó en el tema de la cronología de los TP ¿por qué los textos dedicados a un rey enterrado en una pirámide aluden a construcciones funerarias de otro tipo -la interpretación tradicional diría *de otra época*-?

 *ḥḏt*

Es el término que se emplea con más frecuencia. En todos los casos se escribe fonéticamente, pero hay una gran variedad de determinativos. El más habitual es ¹⁵. Representa una construcción con paredes en talud sobre un podio, es decir, una mastaba; la mayoría de las veces presenta unas líneas en el interior que pueden aludir a la decoración exterior de entrantes y salientes para producir efectos de luz y sombra, es decir, la tradicional fachada de palacio. No obstante, en un párrafo aparece como un sarcófago,  con el modelo característico de la realeza en el Reino Antiguo y en otro como un santuario, . Incluso en un par de ocasiones se le da el determinativo ; éste podría ser una deformación de , que representa un sillar de piedra o un adobe¹⁶, señalando el material del que estaban construidas las mastabas.

Erman y Grapow traducen el término sin excesos, simplemente, *tumba*, especificando que puede usarse también en alusión a la de Osiris¹⁷. El determinativo que dan ellos como más frecuente, , no aparece ni una sola vez en los TP, pues aparece en el Reino Medio.

¹⁵ En 1943c se utiliza como logograma.

¹⁶ Gardiner señala que en ocasiones se escribe tan largo como N37. Gardiner, *EG*, 497.

¹⁷ Wb. III, 12, 19-21.


Dos son los contextos en que el término se utiliza en los TP. El primero se refiere a una *h3t hrw* (1355a), *tumba de Horus*. La alusión resulta incomprensible, pues no es él un dios que muera ni que tenga atestiguada una tumba en la topografía religiosa del país. Puede tratarse de un paralelismo con la puesta del sol y la entrada de éste en un circuito subterráneo que favorece su reaparición. No obstante, un segundo Spr. proporciona una posible explicación:

“Raise yourself, O King, that you may see your Horite mounds and their tombs, that you may see your Sethite mounds and their tombs”. (1904a-c)




El segundo contexto, de una presencia más representativa, alude a la apertura de la tumba que permite la resurrección del rey difunto. Éste es el caso más significativo de los que se utilizaban como ejemplo para retrasar la composición de los TP a una época previa a las primeras pirámides.


“O King, your head is knit to your bones for you, and your bones are knit to your head for you. The doors of the sky are opened for you, the great bolts are drawn back for you, the brick is drawn out of the great tomb for you”. (572b-e)

Es cierto que resulta tentador suponer un origen más arcaico a estos párrafos que a otros, pero esa hipótesis no tiene en cuenta la reescritura continua de los textos. Por otra parte, y eso es más significativo, en ellos parece tener un significado genérico. Los propios dioses pueden tener *h3wt*, como se manifiesta también en la referencia a la de Osiris en 2112a-b, por lo que no hay razón para que el término no pueda ser empleado para aludir a la tumba del rey.

, iz

Tomo, como grafía del término, una de las seis diferentes que se documentan para los cuatro párrafos en que se utiliza. La referencia es suficientemente explícita respecto a la absoluta irregularidad con que se emplea. Resulta difícil saber por qué no se recurre a una escritura normalizada.

 y su plural con triple determinativo no son ejemplos de la grafía habitual, pues incluyen erróneamente el signo Aa 29 en lugar de M40.  emplea los signos correctos, pero con la z adelantada y sin determinativo. Por último,  y

 triplican el bilítero erróneamente -además de repetir la alternancia Aa29 y M40-, y este último tiene un determinativo que no le corresponde, tomado de *h3t*.

Su significado es desarrollado de manera expeditiva por Erman y Grapow: *tumba*, ya sea privada, de rey o de dios, construida o excavada en la roca¹⁸. Es decir, se trata de nuevo de un término genérico, bien atestiguado y de significado indudable en textos de todos los periodos, desde el Reino Antiguo hasta época ptolemaica.

Los cuatro Spr. en que se atestigua el término presentan un contexto ligeramente diferente. En 223 es la recitación del sacerdote lector, que hace las ofrendas al rey y le exhorta a abandonar la tumba para no estar alejado de él y que disfrute de los alimentos que se le presentan. 596 y 662 aluden a la resurrección. 719, en estado fragmentario, menciona el ascenso celeste, pero el párrafo que interesa por su cita de *iz* resulta ilegible.

La característica más significativa de los dos textos es que se habla de las tumbas y sus ocupantes en plural, a pesar del contexto real y de las alusiones al monarca. 1641a-b podría referirse a todos los muertos, pero termina con una exhortación directa al rey; idéntica situación sucede en el Spr. 662:

“They have indeed raised up for themselves those who are in the tombs, whose seats are hidden. Awake! Raise yourself! Your hands on your possessions!” (1641a-c; texto completo del Spr. 596)

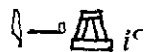
“O my father the King, arise! Take this first cold water of yours which came from Chemmis! Arise, you (plural) who are in your tombs! Cast off your bonds, throw off the sand which is on your face, raise yourself upon your left side, support yourself upon your right side, lift up your face that you may see this which I have done for you; I am your son, I am your heir.” (1877c-1879b)



¿Cómo podemos explicar estos párrafos con alusiones a las tumbas en plural? Faulkner plantea que éste sería el número del texto original y que se habría adaptado a una versión en singular para incluirlo en la tumba real¹⁹. La hipótesis es factible. Ya se vio en el capítulo V.3 que los TP son una colección de textos de orígenes diversos que

¹⁸ WB. I, 126, 18-22.

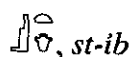
¹⁹ Faulkner, *Ancient...*, 272, Utt. 662, n. 3.


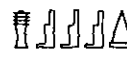
han recibido una nueva redacción para convertirlos en los pasaportes para la eternidad que requiere el monarca. El empleo del término más genérico de *iz*, *tumba*, frente al más lógico de pirámide puede deberse a esa circunstancia.



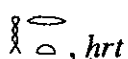
i^c es un caso curioso. En los TP no aparece más que una vez. Su grafía varía con respecto a la atestiguada en periodos más tardíos,  y , con la pirámide como determinativo. Aquí sin embargo es una mastaba el signo que ilustra el aspecto exterior con el que reconocían el término los egipcios del Reino Antiguo. Su traducción aparece escuetamente en Wb. como *tumba*, sin ningún comentario adicional²⁰.

En los TP está presente en una exhortación a la resurrección del rey que incluye una letanía en la que Nut, en tanto que madre del monarca, recibe los nombres de *drwt*, *sarcófago*, *qrsw*, *ataud* y *i^c*, *tumba*.



El término es más bien un eufemismo, *el lugar del corazón*, que es el lugar favorito del rey. El nombre de éste sigue a continuación, en genitivo indirecto (W) o directo (T). Resulta significativo que los complejos piramidales de los dos reyes que incluyen este término en sus textos tienen un nombre compuesto a partir de *st*, *lugar*: , *la pirámide (de Unis) es el (más) hermoso de los lugares*; , *la pirámide (de Teti) es el (más) estable de los lugares*²¹.

Igual que otros párrafos que citan la tumba, y en especial los que hablan de la pirámide, el contexto alude a la protección del lugar y su permanencia, en este caso entre los vivientes que están sobre la tierra.











²⁰ Wb. I, 40, 3.



²¹ Bennett, Pyramid..., 176.

Se trata de un segundo hápax, pues aunque el término se repite en varios párrafos, todos forman parte de un único Spr.

Su comprensión presenta un problema, pues no lleva determinativo que permita asociarlo con un campo semántico concreto. En consecuencia, sólo el contexto en que aparece puede aportar información sobre su significado.

Sethe tradujo el término como *Himme*²². Erman y Grapow presentan varios términos *hrt*, pero las posibilidades se reducen si se tiene en cuenta que el término aparece escrito sólo con uniliteros. Únicamente *cielo* responde a esas características en algunos textos. Por el contrario, si lo relacionamos con los términos escritos mediante el bilitero , los significados se amplían de manera considerable. Aparte de tapadera y cielo, ya conocidos, también encontramos cementerio, instalación funeraria o necrópolis²³ con  como determinativo.

Goedicke ha propuesto una traducción, *Grabanlage, instalaciones funerarias*, para el término ²⁴. Por su parte, Posener-Kriéger relaciona este término, aceptando el significado propuesto por Goedicke, con el  de las tablillas de Userkaf²⁵. La palabra reaparece en los papiros de Abusir, en los cuadros de servicios rituales, como marco para una ceremonia en la que se circula en torno a  dos veces al día. Como es muy improbable que los sacerdotes realizaran dos vueltas completas a la necrópolis a diario, el significado tiene que ser el más restringido que ha propuesto Goedicke.

Faulkner traduce  como *tomb*. La razón está tanto en el contexto de los párrafos mismos como en la continuación del Spr., en que se describe la casa del rey y ésta incluye una *wsht*, además de mencionar su puerta y sus cerrojos. Estos últimos elementos, *‘ hr.f htn hns, htm.f m irty dwt* (1266c), se pueden relacionar con las puertas de la tumba que han de abrirse para que el difunto pueda resucitar en otro texto²⁶:

²² Sethe, *Übersetzung...*, V, 165.

²³ Wb. III, 143, 13-19.

²⁴ Goedicke, *Königliche...*, 79.

²⁵ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 23, n. 6.

²⁶ 416a



"Thus says Horus: A boon which Geb grants! May there be benefited (?) the tomb of him whom Horus respects and Seth protects.

"May there be benefited (?) the tomb of him whom Osiris respects and Kherty protects.

"May there be benefited (?) the tomb of him whom Isis respects and Nephthys protects, (even) the tomb of the chieftain whom *Mhnt-irty* respects and Thoth protects.

"May there be benefited (?) the tomb of him whom the slayers respect and those who are among the old ones (?) protect.

"I have come and I have installed (?) this house of mine. The hall of this is purer than the firmament, the door which is on it is two opposing bulls (?), and its lock is two evil eyes". (1264a-1266c)

Si recordamos que en los papiros de Abusir una *wsht* es el patio porticado del templo alto (*cf. infra*, II.1.4.1) y que el Spr. menciona su presencia en esta , podría ser factible su traducción como *complejo funerario de la meseta* más que como tumba, siguiendo las enseñanzas de los papiros de Abusir a propósito de . Pero en ese caso no sólo se trata de una corrección a la traducción de Faulkner, sino también a la interpretación de Posener-Krièger, que terminaba concluyendo que había una distinción entre *hr* y el templo funerario mismo²⁷. Si en 1266b la casa que se ha creado para el rey tiene *wsht*, y si esta casa es sinónimo del *hrt* de los párrafos anteriores, tiene que incluir el templo alto.

¿Hay posibilidad de distinguir un uso determinado a cada palabra? No parece probable. El contexto en que aparecen *h3t* e *iz* es casi idéntico, y los otros dos términos son demasiado infrecuentes para permitir unas conclusiones sobre su uso.

Es significativo que se alude a reunir los miembros y a retirar la tierra que los cubre en Spr. en que el difunto está enterrado en *h3t* y en *iz*, tumbas construidas o excavadas en la roca, y por tanto con cámaras huecas en las que la tierra no entra en contacto con el cadáver. Por otra parte, las tumbas en que se ha documentado el fenómeno de los enterramientos anómalos predinásticos son simples fosas excavadas en el suelo, no este tipo de trabajos más complejos y característicos de un momento

²⁷ Posener-Krièger, *Les archives...*, 24.

posterior de la civilización egipcia, lo que vuelve a ser un indicio de la falta de relación entre los TP y aquella práctica funeraria.

Un segundo grupo de alusiones a la tumba, reunidas en un número reducido de Spr., se destina a la protección de la pirámide. Su aparición es tardía en el corpus, pues no lo hacen hasta la versión de Pepy I.

El término, de escritura bien documentada y sin problemas específicos de comprensión, se emplea en los TP con una cierta variación ligada a cada reinado. \triangle se utiliza en el único Spr. que incluyen las cámaras de Pepy I; $\text{f} \triangleleft \triangle$, el orden de signos más ortodoxo, es utilizado por Merenré y, con menos frecuencia, también por Pepy II, mientras que la forma con el bilítero en una posición anómala, $\triangleleft \text{f} \triangle$, es exclusiva de este último reinado. Por último, también en éste, se escribe en una única ocasión $\triangleleft \triangle$. La traducción indudable es pirámide, entendida de manera exclusiva como la tumba real hasta el Reino Medio²⁸, aunque después se utiliza también excepcionalmente para tumbas de particulares²⁹.

El primero de estos Spr. se incluye en la pirámide de Pepy I. Es en realidad una reunión de varios textos independientes con el tema común de la protección del complejo funerario real. El que abre la colección ya se ha comentado en el apartado dedicado a *hrt*, pues es con este término con el que se designa. El segundo es una letanía que defiende el monumento del ataque de cualquier divinidad que se acerque a él *con malos pasos*. El tercero es un encantamiento de protección de la pirámide y de su templo funerario, calificados como *mr pn hwt-ntr pn*. Se entienden, por tanto, como dos entidades que han de ser protegidas independientemente.

“A boon which Geb and Atum grant: that this pyramid and temple be installed for me and for my double, and that this pyramid and temple be enclosed for me and for my double. This Eye of Horus is pure; may it belong (?) to me.


“As for anyone who shall lay a finger on this pyramid and temple which belong to me and to my double, he will have laid his finger on the Mansion of Horus in the

²⁸ Wb. II, 94, 14.

²⁹ Wb. II, 94, 15-16.

firmament, he will have ofended the Lady of the Mansion everywhere [...]". (1277a-1278c)

Los tres Spr. dedicados a la consagración de la pirámide en Merenré y Pepy II desarrollan los aspectos que ya se tratan en este breve texto.

599 es una fórmula para asegurar el favor de los dioses hacia la pirámide y sus construcciones aledañas. Se les promete una ofrenda de manjares escogidos si protegen y hacen perdurar los edificios del complejo funerario real. Se trata de una versión algo diferente del texto anterior, con la diferencia fundamental de que *hwt-ntr* ha sido sustituido por  -con el determinativo reducido al busto con el capazo-, *k3t*, término mucho más genérico y que en este contexto podría significar *construcción*³⁰. Similar contenido aunque muy diferente en su desarrollo es el Spr. 601. La conservación del monumento parece haber sido una de las preocupaciones básicas que se planteaba a la mentalidad egipcia.

El Spr. 600 tiene un significado similar, pero en vez de interpelar genéricamente a todos los dioses, se hace de manera específica a los de la Enéada heliopolitana: Atum-Khepri, Atum, los nueve dioses y finalmente Horus, en una gradación coherente que va desde el demiurgo en su aspecto de Khepri -es decir, la imagen de todo inicio que mantiene intactas sus potencialidades-, su propia versión como dios en la madurez, sus hijos, y la última generación encarnada en el dios halcón. El texto proporciona además la personificación de las construcciones funerarias con el propio Osiris, el dios que asegura la resurrección (1657b).



XIII.2.2. *wsht* y *nmt*


La *wsht*, (cf. *supra*, II.1.4.1), es el patio a cielo abierto del templo alto, como ha sido reconocido en los papiros de Abusir. El término aparece citado en los TP en un contexto muy claro y definido: la recepción de ofrendas por el rey, que le permiten mantener su existencia corporal.


³⁰ Wb. V, 100, 8.

La grafía es la más irregular de todas las que se han analizado en este trabajo, pues en muy contadas ocasiones se repite la misma forma de escribir el término.

En algunos párrafos se ha escrito, en el interior del logograma, el signo fonético ∇ , *wsht*, y en otras éste y \curvearrowright , *t*.

En general, se utiliza el signo logográfico con una variedad desconcertante. En varios párrafos se escribe con el signo . Éste representa un recinto almenado que se emplea como determinativo de la palabra *sbht*, *puerta fortificada*³¹. Pero en una ocasión el signo se usa como logograma en la expresión *htp wsht*, en paralelo a la grafía más frecuente en la versión de N, lo que permite su asociación con el término aquí estudiado. En otros dos párrafos, se escriben los signos fonéticos *wsht* y *t* en su interior. El resto utiliza el signo , unas veces sin contrafuertes exteriores y otras, más frecuentes, con ellos, y en todos los casos girado en ambas direcciones.

Sólo en una ocasión el término se escribe con todos los signos fonéticos, pero complementado con un determinativo que conjuga las murallas con contrafuertes y el término *hwt-ntr*  (1984a). Sin embargo, el contexto no permite identificarlo con el patio del templo funerario del complejo piramidal, pues se califica como *wsht tm*, la *wsht* de Atum, y no se menciona ninguna ofrenda.

También otra grafía irregular, , está utilizada como calificativo de una *tpht* del Osiris-rey. Esta cita no parece poder relacionarse con las demás menciones de la *wsht*. En este caso hace una aportación al rey, que es *t3w*, comprendido como viento, pero también como hálito de vida, para que se una al viento del norte.

Los TP parecen manifestar claramente en qué consiste la ofrenda de la *wsht*: pan. Ya sea su variedad *t-wr* (807b, 1939c, 1946a, 2194c; en este último párrafo está determinado por un signo que puede recordar un pan como el que se hace aún en Egipto), *ith* (214c, 2194c), *t ntr* (866a), *pzn* (869c) o simple pan-*t* (905b), complementado con cerveza y dos bolas de incienso-*p3d*. Sólo en un párrafo la ofrenda presente está compuesta por costillas (1069a). Además, en otro Spr. se amplía a todos

³¹ Gardiner, *Egyptian...*, 494, O13.

los productos de la ofrenda tipo (1939a-c), mientras que en la lista de ofrendas de F / N se menciona en dos ocasiones la ofrenda de la *wsht* como término genérico (59c, 103b).

En algún momento no determinado del desarrollo arquitectónico del complejo funerario se añadió un altar a los patios porticados. Las discusiones sobre su localización exacta se han visto obstaculizadas por la confusión entre estanques de drenaje y altares y sus respectivos emplazamientos, pues casi ninguno se ha encontrado en su lugar original, y además se venía aceptando como premisa que el camino que seguiría la procesión funeraria por el interior del edificio tenía que mantenerse expedito. El centro del patio porticado estaría ocupado o bien por un estanque de drenaje o bien por un altar; si ambos estaban presentes, como en el templo de Niuserre y posiblemente en el de Sahure, el altar se situaba en posición excéntrica, quizás en la región noroccidental del patio -donde se encontraron restos en los dos edificios citados y en el de Sesostris I en el-Lisht-. No obstante, nunca han aparecido huellas evidentes en el pavimento. Hölscher creyó que ya en el templo de Queops un ara ocuparía el centro del patio, pero Málek argumenta que las mesas de ofrendas no aparecen hasta la dinastía V, lo que hace muy difícil la hipótesis del investigador alemán. Él considera que la presencia de altares en el centro de la *wsht* no se convierte en norma regular hasta el final de la dinastía V, tal vez por influencia de los templos solares³². De todas maneras, cualquiera de los emplazamientos es difícil de entender si se pretende relacionarlo con algún otro elemento de la arquitectura del templo.



Se ha asumido que su función era la de servir de depósito en la presentación de alimentos rituales, pero esta cuestión no es tan evidente. La ofrenda constituye un elemento esencial en el ritual *pwt-hrw* diario que tenía lugar en los templos de las pirámides, pero éste se realizaba sin duda en el santuario interno, en torno a una estela en el muro oriental y un altar frente a ella, y no hay razón para pensar que una parte de la ceremonia se realizara en el patio. Otros autores han propuesto que servirían de apoyo a algún rito relacionado con estatuas reales del patio, pero esto no se ve corroborado por ninguna evidencia.

³² Málek, *An Altar...*, 33.

Málek relaciona la decoración de los altares con el conjunto del programa iconográfico del templo y en especial con el del patio porticado. Como los relieves de éste perpetúan el papel del rey en el mantenimiento del mundo establecido por su intervención contra las fuerzas del caos, los altares están relacionados con él. No hay ninguna base para explicarlos como altares solares. Su forma y decoración enfatizan el derecho del rey a todas las nociones de prosperidad, tanto abstracta como material, como gobernante supremo e intermediario entre los hombres y los dioses. Para hacer eficaces estos relieves no se requiere ninguna ceremonia de ofrenda. Hay que incluirlos entre las instalaciones realizadas para salvaguardar la continuación de la existencia del rey tras la muerte. Por su ubicación en la *wsht* simbolizan tal vez las provisiones traídas al templo desde el exterior con esta finalidad.



Esto no impide que pudieran tener también alguna utilidad práctica, y de hecho, en la documentación administrativa aparece, igual que en el ritual de ofrenda de la cámara funeraria, el término *ofrendas de la wsht*. Málek propone dos explicaciones posibles al término, relacionadas con los altares, y que no son excluyentes. Éstos podían ser el lugar de redistribución de alimentos a las tumbas de los particulares tras el rito *pri-hrw*; sobre ellos se depositarían hasta que fueran recogidas por las personas autorizadas, de ahí que en las tumbas se utilizara también el término *hpt wsht*; o bien eran el lugar donde esperaban las ofrendas hasta el inicio del ritual mencionado³³. Esta segunda posibilidad es la que conviene al contexto al que aluden los TP³⁴.

En paralelo a *wsht*, una buena parte de los Spr. en que ésta aparece, mencionan también un segundo espacio calificado como *nmt*. La información que proporcionan sobre ella es complementaria a la de la primera.


Su grafía es relativamente homogénea. Consta de dos elementos básicos, , el bloque del carnicero, y , su cuchillo, combinados para formar el logograma *nmt*,

³³ Málek, *An Altar...*, 34.

³⁴ Nada en ellos permite suponer que se desarrollase un sacrificio de animales en la *wsht*. Así lo habían supuesto algunos autores, como justificación a los drenajes en el centro del patio. Edwards, *The Pyramids...*, 149. Probablemente, éstos se limitaban a la recogida del agua de lluvia y a continuar los que venían del santuario-*zh*.

según la lectura aceptada comúnmente³⁵, . Este signo se combina en ocasiones con la *t*, como complemento consonántico y  como determinativo. La traducción habitual de *matadero* parece convenir, por el contexto con el que se relaciona el término³⁶.

Tan sólo en una ocasión (214c) *nmt* aparece sin un calificativo o genitivo indirecto que la relacione con una divinidad. Puede ser *nmt wrt*, el *gran matadero* (1947f), *nmt ntr*, el *matadero del dios* (869c, 2194c), o estar ligada específicamente a Horus (1939e), Seth (865c), Khentyimentyu (811d) u Osiris (865c, 1551a, 1947f).

De ella proceden las ofrendas de carne de bóvido que recibe el difunto. Es evidente que no podía ser de otra manera, pero es significativo que sólo se menciona este alimento. Esto indicaría que en su concepción, no estaba ligada a ningún tipo de almacén donde se guardase otro tipo de productos, o al menos que éstos no se reconocían como procedentes de él. La carne que recibe el rey en los textos, es la de la patas delanteras, *hps*³⁷ (1939d, 1947f), la de las patas traseras, *iw*³⁸ (865c, 1939d), y, en especial, la de las costillas, *šbtyw*, que si nos fijamos por el número de apariciones era la parte preferida del animal (811d, 865c, 869c, 1939e, 1947f; 214c y 2194c especifican además que su carne estaba asada, *ššrt*). La grafía de *šbtyw* suele presentar como determinativo dos costillas  o dos trazos ' ', pero la terminación plural *-tyw* es indiscutible, por lo que puede indicar que esta ofrenda de carne que recibe el rey consiste en los dos costillares.

Resulta factible comparar esta información con la que han proporcionado los papiros de Abusir. No obstante, para hacerlo, hay que obviar una pequeña diferencia léxica, pues en los documentos administrativos el término utilizado no es *nmt* sino *hwt-nmt*, cuya traducción más literal vendría a ser *la casa del matadero*, y que Posener-Kriéger ha identificado con la sala longitudinal al norte del templo (número 11 de la figura 5). Por estas contabilidades y cuadros de personal, sabemos que el ganado no era


³⁵ Gardiner, *Egyptian...*, 515, T29, cuya nota sobre la grafía del término en los TP es incorrecta.

³⁶ Wb. II, 264: Schalchtbank, Richtstätte.

³⁷ Wb. III, 268: (Vorder)schenkel; 4: zumeist des Rindes.

³⁸ Wb. I, 50, 3-5: Fleischstück am Knochen; Teil des Beines, des Rindes als Speise.

sacrificado en el propio templo, pues llega ya muerto del templo solar, según señalan los cuadros de servicios de transporte. La carnicería sería un tipo de depósito en el que se descuartizaban los animales³⁹.

Entre su personal se incluye un carnicero, que se ocuparía del descuartizamiento, dos *hnty-š*, que se han de ocupar de *imyt wsht*, y un título masculino, escrito , evidentemente ligado también al patio. Si *imyt wsht* designaba, lo que es muy probable, la ofrenda despositada en este lugar, tendría que incluir carne, pues su encargado está ligado administrativamente a la *hwt-nmt*. Sin embargo, esta información entra en contradicción, según reconoce Posener-Kriéger, con la representación de ofrendas en las mastabas, donde los panes son lo único señalado como procedente de la *wsht*⁴⁰. Idénticos productos mencionan los TP, como ya se ha visto. Sólo en un párrafo se alude a *iswt n imyt wsht* (1069a), que Faulkner tradujo como *this joint which is in the Broad Hall*⁴¹, pero que podría interpretarse mejor como *un cuarto de*⁴² la *imyt wsht*, es decir, de la ofrenda que está en el patio, siguiendo la lectura que proporcionan los documentos de Abusir.

Sería interesante plantear este problema desde el punto de vista que ha desarrollado la arqueología postprocesual por el que en algunas ocasiones la perspectiva hacia la otra vida no se corresponde por completo con la real. Así, este reparto funerario de funciones, carne de la *nmt*, panes de la *wsht*, en la práctica cotidiana no podía ser mantenida.

Por último, es interesante resaltar el lazo entre la ofrenda de carne y los dioses del ciclo osiriano. Sólo éstos son aludidos como sus divinidades asociadas, pues Khentyimentyu podría considerarse aquí incluido por su asociación con Osiris. La relación podría estar en el descuartizamiento del buey, que rememoraría el del dios,

³⁹ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 43.

⁴⁰ Posener-Kriéger, *Les archives...*, 44.





⁴¹ Él reconstruye <t>n como pronombre demostrativo y comprende *imyt* como un nisbé.

⁴² Reconstruyendo n<t> para que concuerde con *iswt* como palabra femenina. No parece factible hacer otra cosa con la t que sigue al determinativo, pues de lo contrario se trataría de un error de género, al atribuir un demostrativo femenino a un término masculino. *iswt* no aparece citada ni en el Wb. ni en Faulkner, *A Concise...* Sí aparece *isw*, pero con un significado de recompensa o préstamo que no tiene ninguna relación con el contexto.

pero no como identidad, sino como castigo a un animal al que se identifica previamente con su enemigo.

XIII.2.3. *tpht*

En la identificación que ha hecho Posener-Kriéger de las diferentes estancias del templo alto de Neferirkaré, *tphtwt* se correspondería con los vanos de la sala de cinco nichos con la que se abren las estancias del *Totenopfertempel*. En este apartado se va a analizar de qué manera esa información puede servirnos para comprender las referencias a *tphtwt* que aparecen en los TP.

La grafía del término es relativamente homogénea. En todos los casos se escribe con todos los signos fonéticos uniláteros necesarios, por lo que lectura y transliteración no presentan ningún problema. No sucede así con los determinativos. Puede aparecer con una portada monumental , un gozne , un santuario que recuerda la silueta del *pr-nzr*, el santuario del Delta , el más genérico de lugar de habitación  o incluso no llevar ninguno. Esta diferencia no parece basarse en un significado concreto y diverso que pudiera reconocerse a través del signo.

El problema está en que la traducción que proponen los diccionarios no se corresponde con exactitud a todos los contextos en que aparece el término en los TP. El propio Wb. deja varios ejemplos con un simple número y su texto jeroglífico bajo el enunciado general de *determinadas aberturas o cavernas*⁴⁰.

XIII.2.3.1. *tpht* en los encantamientos contra reptiles




Tres encantamientos contra serpientes denominan *tpht* a la guarida del reptil. Ése es uno de los significados reconocidos del término⁴¹.

“My eye is on you, O you who are in your cavern [*tpht*]! Drag yourself off, O you god in it, from before me! I am the Great Maiden; he whom I see will not live; he on whom

⁴⁰ Wb. V, 365, 18-20.

⁴¹ Wb. V, 364, 11: Loch, Höhle von Schlangen.

my eye falls, his head will not remain in place. O sriw-snake, crawl away! O you who are in the *n3wt*-bush, turn over!". (682a-f; texto completo del Spr. 389)

El determinativo en cada uno de los cuatro casos -uno de los Spr. se conserva en dos versiones- es diferente: , ,  o sin él, de manera que no podemos extraer ninguna conclusión significativa de ellos.

tpht en estas fórmulas tiene un significado definido que no se puede relacionar, evidentemente, ni con el templo funerario ni con cualquier otra construcción religiosa. Forman, por tanto, un grupo homogéneo y diferenciado.

XIII.2.3.2. *tpht ptr*

La unión de estos dos términos plantea todo tipo de dudas. Se parte del principio, que parece admisible, de que se trata de un sustantivo y su determinante en genitivo directo.

El primer problema está en la variabilidad singular / plural de las tres únicas apariciones en los TP: *tpht ptr* (1680b, ambos en singular), *tphtw ptr* (1078b, plural / singular), *tphtw ptrw* (852d, ambos en plural).

Los determinativos de *tpht* son también variados: gozne, dos veces la capilla del Bajo Egipto o ninguno, es decir, los mismos que en otras ocasiones, de manera que no parecen poder servir de base para una interpretación precisa. *ptr* se escribe siempre con dos ojos.

Idéntica variación hay en el tema de los textos en que se encuentran, pues son una invocación al dios solar, un texto de ascensión y otro de resurrección. Sin embargo, los párrafos mismos tienen una cierta semejanza que manifiesta que los escribas tenían una conciencia clara del campo semántico de estos términos, si no es incluso una derivación a partir de una fuente común, es decir, de un texto común a todos ellos. El primer texto está documentado en la tumba de Pepy I y los dos restantes en las de Merenré y Pepy II:

"The sky is opened, the earth is opened, the apertures of the celestial windows [*tphtw ptr*] are opened, the movements of the Abyss are revealed(?), the movements of the sunlight are released, by that One who endures every day. This one who is before me

speaks to me when I ascend to the sky, I am anointed with unguent and clad in fine linen.”
(1078a-1079b)

“Hail to you, Great One, son of a Great One! The roof(?) of the *Pr-wr* is torn off(?) for you, the *Pr-nzr* serves you, the apertures of the sky-windows are opened for you, the movements of the sunshine are released for you.” (852a-e)

“Raise yourself, O my father, great King, that you may sit in front of them; the apertures of the sky-window is opened for you and your sunshine-stride is extensive. I say this to you, O my father the King; I call out “Oho!”.” (1680a-d; texto completo del Spr. 604)

En todos ellos el verbo de la frase en que aparece *tpht ptr* es *wn*, *abrir*, de manera que se trata de algo que puede ser abierto y que permite salir en un caso a los pasos de Nun y en otro a los rayos del sol. Es tal vez por esta circunstancia por lo que el término *ptr*, determinado por dos ojos, ha sido definido en el Wb. como una parte del cielo, quizás sus aperturas, desde las que el sol miraría hacia abajo⁴². Así, Sethe tradujo *tpht ptr* como *die Löcher der Himmelsfenster*⁴³, los vanos de las ventanas celestiales, que Faulkner ha repetido. Pero el propio Sethe reconoce que *ptr* podría también entenderse como *Schauen*, mirada.

Sin embargo, en esta traducción, los determinativos de gozne y de capilla no tienen ningún sentido. *tpht* es comprendido sólo como una apertura no como un refugio con cierres, que podrían sugerir los signos aludidos y el propio verbo *wn* empleado, aunque éste tiene también sentido para los vanos, permanentemente abiertos.

Se podría intentar guardar, como hipótesis, el significado de *tpht* como nicho de estatuas que ha propuesto Posener-Kriéger para el término usado en los papiros de Abusir. El sentido general recuerda la imagen del culto diario, cuando en el servicio matutino el sacerdote principal abre las puertas de la naos que cobija la estatua divina - denominadas *puertas del cielo* en muchos templos- y su luminosidad se expande por todo el santuario. En este contexto cobrarían todo su sentido los determinativos. Podrían ponerse en paralelo con la *3ht*, que es la región celeste que cumple la función de dar salida al sol en el alba.

⁴² Wb. I, 565, 1-2.

⁴³ Sethe, *Übersetzung...*, IV, 111.

XIII.2.3.3. Otras menciones de *tpht*

El resto de las apariciones de *tpht* son muy dispares y carecen de un contexto claro que dirija hacia un campo semántico evidente. En textos tardíos, en que la *d3t* tiene un aspecto terrestre indudable, las *tpht* forman parte de ella, como residencia-guardada de los muertos. Aquí no es posible esa imagen, pues no hay ninguna alusión en los textos que las conecten con aquella región, que por otra parte es básicamente celeste en el Reino Antiguo.

“... the sky is complete, the earth is complete, the caverns are complete, and what is in them is complete before these four gods in their goings forth of...” (1076a-b; texto completo conservado del Spr. 502C)

Se establece aquí un paralelismo entre cielo, tierra y *tpht*, como si éstas fueran un elemento constituyente del cosmos. Cuatro dioses se mencionan con frecuencia relacionados con los cuatro puntos cardinales y los pilares del cielo; también son cuatro los hijos de Horus que protegen las vísceras momificadas, pero en este contexto parecerían fuera de lugar.

“O you who are protected by my hand, it is I who say what is in the heart of the Great One in the Festival of Red Linen. I, even I, am Sia who is at the right hand of Re, the haughty one(?) who presides over the Cavern of the Abyss”. (268a-d)

En este texto no parece tener un referente real, sino imaginario. El astuto que preside la *tpht nw(w)* parece aludir a un lugar mítico, la fuente de la que manan las aguas, no sólo las del caos primigenio, sino también las del Nilo.

“Live the life, for you have not died the death, just as Horus who presides over Khem lives. The Great Cavern of On is opened to him, (even he) the great One of the litter, the Great One of the carrying-chair of the Foremost of the Westerners. They give you water at the monthly festivals and at the half-monthly festivals, and you give to the great ones, you lead the lesser ones”. (810a-811c)

La gran *tpht* de Heliópolis está abierta para Khentyimentyu, seguramente en su identificación con Osiris. A su vez éste se asocia al rey difunto al que invoca todo el texto. El rey recibe libaciones en los festivales del Nuevo Mes y en los de Medio Mes.

Ya se ha visto en el capítulo III.4 que los primeros son mencionados en los papiros de Abusir (aquí llamados *ibd*⁴⁴, mientras que en los TP son *tp-ibd*⁴⁵), aunque no se ha conservado en ellos referencia alguna a los ritos de la Mitad del Mes, por más que debían de ser igual de importantes, pues también los citan las listas de ofrendas de las mastabas. A pesar de su nombre, *tp-ibd*, comienzo del mes, se trata de una fiesta que se celebra el segundo día y en la que se hacen ofrendas a los difuntos en sus templos y capillas funerarias. Aquí, *tpht* está en un contexto ritual en el que la hipótesis de Posener-Kriéger encaja sin problemas. Es tal vez la única referencia en que esa equivalencia es posible sin ambigüedades en los TP.

Por último, en el Spr. 581 se yuxtapone la *tpht* con la *wsht*, en lo que parece una identificación de ambas. A pesar de la presencia de otro elemento característico de la arquitectura de los templos, la relación con las capillas de los nichos es problemática. Es evidente que uno de los dos términos es usado de manera simbólica y se emplea para transferir al otro su significado o su función más representativa.

“This is this cavern of yours, the Broad Hall, O Osiris the King, which brings the wind that it may be strengthen the north-wind and lift you up as Osiris the King. The Winepress-god comes to you bearing grape-juice, and *hnty-mnwt.f* bearing the bowls of those who preside over the Conclaves (...) O you who run in your power hence(?) to your cavern, may you go after your spirit in order to catch the winds like the hand of Kherty who is pre-eminent in *N[z]t*.” (1551a-1552b / 1557b-d)

Se alude a la fertilidad a través de la llegada del viento que refresca y hace más placentera la vida, del líquido del dios de la prensa del vino y de Khentymenutef, que preside las ofrendas de carne. Parece que es, por tanto, de la función de la *wsht* de la que se está hablando. En ese caso, *tpht* es la que está sirviendo para calificar al patio de la ofrenda. La *wsht* es, así, la caverna de Osiris, es decir, un lugar en el que el dios preside como lo haría en su naos.

La conclusión general es que las *tpht* mencionadas en los TP no pueden relacionarse con los nichos de la capilla de entrada al *Totenopfertempel*. Sólo en algunos Spr., una cierta equivalencia es factible, pero como podría serlo en el sentido

⁴⁴ Wb. I, 65, 10.

⁴⁵ Wb. V, 269, 17 - 270, 3. No da la transliteración del término.

de guarida, de caverna protectora, que se le ha dado tradicionalmente. De ahí también puede inferirse otra conclusión, en relación con los complejos funerarios. Si bien términos como *pr-wrw* y *wsht* pueden entenderse como nombres particulares de esas salas, *tpht* no parece tratarse más que de un nombre genérico, aplicable a esos y a cualquier otro nicho.



XIII.2.4. *zh-ntr*


El *pabellón del dios* es el nombre que recibe el dominio terrestre de Anubis, es decir, el lugar donde tiene lugar el embalsamamiento del cadáver. En el capítulo III ya se ha visto que los autores que han analizado las ceremonias de enterramiento así lo reconocían. Además, identificaban este término, entendido como genérico, con algunas instalaciones precisas.

Grdseloff (*cf. supra*, III.1) considera que combinaría el *ibw n w^cb*, la *tienda de purificación*, y la *w^cbt*, *sala de embalsamamiento*, de las tumbas privadas. En éstas se representan con rasgos análogos a la planta del templo bajo de Pepy II, lo que le hizo suponer que este elemento del complejo funerario asumiría la función de albergar las actuaciones imprescindibles para las abluciones y momificación del rey. Aunque reconoce la escasez de espacio en sus salas, supone que era suficiente para concluir esta última labor en su interior, mientras que las aspersiones rituales para la purificación se realizarían en la terraza o en los patios de aquellos templos que cuentan con ellos. Drioton no modificó ese punto de vista, salvo que trasladó todas las actuaciones a su techo plano, en una tienda provisional.

Altenmüller (*cf. supra*, III.2), por el contrario, identifica sólo el *tp ibw* con el *sh-ntr n inpw* del Reino Nuevo, es decir, con el *zh-ntr*, que se analiza aquí, y él también lo sitúa en el templo bajo. La *w^cbt* albergaría los ritos de su estación C, en la que el cuerpo se supone ya momificado. En él se procedería a una ofrenda en la que actuarían plañideras y sacerdotes, incluidos los propios embalsamadores. El sacrificio de un buey ocupa un papel significativo.

El propósito de este apartado es el de identificar qué imagen proporcionan los TP del *zh-ntr* y de qué manera se puede relacionar -o no- con el complejo funerario.

Curiosamente, sus diversas grafías presentan una clara distribución de empleos. La forma más frecuente, , se utiliza exclusivamente para el título de Anubis: *inpw hnty zh-ntr*, salvo un párrafo que escribe éste con  (1909a) y otro en que la grafía citada se utiliza para referirse al lugar de procedencia de los recipientes de purificación, pero se hace a continuación de una mención a Anubis con este título específico, por lo que parece lógico que no se emplee una escritura diferente para aludir a un único lugar.

Las otras dos formas de escribir el término se documentan en escasos párrafos: un texto del ritual de ofrenda (26b) y una letanía (184a). En el primero se trata de una alusión sin contenido específico, aunque aparece en plural en la versión W y con el determinativo  en la de N. Esta segunda sirve a Faulkner para identificar el plural anterior como una referencia a los que presiden el *zh-ntr*, y no a que a éste se multiplique. De cualquier manera es una referencia extraña, pues Anubis es su único titular específico.

El contexto de aparición de *inpw hnty zh-ntr* es poco definido, puesto que éste es sólo uno de los varios títulos que se aplican a Anubis. Sobre todo, no aporta ninguna información clara acerca de la función, contexto o ubicación del *zh-ntr*.

Calificado con ese título, Anubis actúa en varias ocasiones como un dios violento que defiende los intereses del rey y que le otorga determinados beneficios celestes.

“May you smite your arm against your foes, whom Anubis, who presides over the God’s Booth, gave over to you when he placed you, O King, at the head of the Westerners”. (1909a-b)

“Anubis who presides over the God’s Booth has commanded that you go down as a star, as the Morning Star”. (1295a)



DuQuesne ha argumentado que Anubis es una divinidad con un papel femenino -él lo denomina el lado *yin* del renacimiento- en contraposición a Upuaut, que actuaría de modo masculino -*yang*-, armado con su maza para repeler a los enemigos de

Osiris⁴⁶. Sin embargo, en los TP, contrariamente a esta opinión, Anubis, como dios que preside su pabellón, y en paralelo a Upuaut quien no actúa de ninguna forma, puede llegar a reaccionar de un modo violento frente a los seguidores de Seth:

“Seize them, remove their heads, cut off their limbs, disembowel them, cut out their heads, drink of their blood, and claim their hearts in this your name of Anubis Claimer of hearts! Your eyes have been given to you as your two uraei because you are Wepwawet who is on his standard and Anubis who presides over the God’s Booth”. (1286a-1287c)

En tanto que *inpw hnty zh-ntr*, dos Spr. le hacen presidir la purificación que se realiza por medio de recipientes *nmst*, *špnt* y *ʿ3bt*, en número variable, y que se dice que proceden del *zh-ntr* en un párrafo (1365a-b), mientras que lo hacen de *ʿh-ntr*, la *fortaleza del dios*, en otro (2012c). No se dice que las abluciones que se realizasen con el contenido de esas vasijas -que es agua en numerosos otros textos en que se mencionan, aunque en esos no se diga su procedencia- se llevaran a cabo en el *zh-ntr*, de manera que no se puede llegar a determinar, a través de la información proporcionada por los TP, cuál es la función de este lugar. También queda sin recoger cuál es su ubicación o si presenta alguna relación con el complejo funerario real. El problema, por tanto, con esta fuente, queda sin resolver, y ya se ha visto que a través de las ilustraciones en tumbas privadas tampoco se llegaba a ninguna solución satisfactoria.

XIII.2.5. *itrt(y)*

El último término que se va a analizar en este capítulo es *itrt(y)*. Su escritura no plantea ningún problema especial, pues se utilizan los signos fonéticos uniláteros, determinados por , o por .

El primero, en grafías relativamente variadas, representa la capilla del Alto Egipto, el *pr-wr* de Hieracópolis, como imagen simbólica de todo el Alto Egipto⁴⁷. Ya se ha visto que Friedman propone interpretar como tal el gran edificio cuya fachada

⁴⁶ DuQuesne, *Anubis...*, 28.

⁴⁷ Gardiner, *Egyptian...*, 494, O19.

se ha excavado en la localidad 29A de ese yacimiento, con una cronología de Naqada II (cf. *supra*, VIII.2.4). Este prototipo vuelve a encontrarse en los edificios del complejo funerario de Dyeser, que muestran que no es sólo un signo de la escritura y un icono religioso, sino también un edificio del mundo real.

El segundo, mucho más homogéneo en su escritura, representa el santuario del Bajo Egipto, teóricamente ubicado en Buto⁴⁸. Cuando se escribe su nombre, se puede encontrar tanto *pr-nsr* como *pr-nw*.

En los TP, todos ellos están presentes, pero parecen manifestar una diversidad muy fuerte en su significado.

Algunas de las escasas menciones a *pr-wr*, *pr-nzr* y *pr-nw* podrían aludir, efectivamente, a edificios reales. No obstante, en determinados casos, el contexto es muy vago, pues alude a la relación del santuario con una divinidad -910b, Nekhbet como *nbt pr-wr*-, que también podría entenderse como su lugar de residencia mítico. *pr-nw* es muy sorprendente, pues se menciona como lugar de nacimiento de Upuaut (1438a), lo que no parece convenir a este dios chacal del Alto Egipto.

itrt en singular aparece con ambos determinativos, aunque es más frecuente el del Alto Egipto. Puede ser calificada de varios modos, como *itrt-šmꜥt* e *itrt-mḥt* en paralelo o como *itrt wrt*. En los primeros, los santuarios parecen estar personificados, pues se explica que vienen hacia el rey inclinados, haciendo el gesto de prosternarse (*iw ... m ksw*). *itrt wrt* se encuentra junto a *š shsh* (938c); este lago aparece en otro párrafo (930b) en el que está asociado a *šhw*, de manera que parece evidente su localización celeste, e incluso, por los epítetos y el contexto general, en el este del cielo. Por analogía, el resto de las apariciones de *itrt*, sin calificativo concreto, parecen responder a una imagen idéntica, como,

“...and sit on the throne of your father Geb in front of the Conclave [itrt] upon this throne of iron at which the gods marvel”. (1992b-c)

No hay ninguna seguridad de que la materia de la que está hecho ese trono, *bi3*, sea efectivamente hierro, como traduce Faulkner -los textos son del Bronce Antiguo-

⁴⁸ Gardiner, *Egyptian...*, 495, O20.

pero es la que se emplea para el trono celeste del rey en infinidad de Spr. (736a, 770c, 800d, etc).

“She [Nut] bears you, O King, like Orion, she makes your abode at the head of the Conclave⁴⁹. The King shall go aboard the bark like Re on the banks of the Winding Waterway”. (2172a-b)

De nuevo esta alusión al Canal Sinuoso ubica el texto en el oriente celeste⁵⁰.

itrty, en dual, determinado por las dos capillas, no se presta a dudas respecto a su localización en el cielo. Así lo afirman los determinativos frecuentes: *itrty pt* (757b), *itrty 3ht* (1541b, 1862b, 1992a) o, de forma menos evidente, *itrty b3w iwnw* (1262b) e *itrty ntrw* (1978a). Por el contrario, no hay ningún calificativo ni contexto que nieguen ese planteamiento. En todo caso, algunos no permiten ninguna afirmación concreta, pero no dejan de relacionar *itrty* con los dioses.

Sethe lo traduce en todos los casos como *Doppelpalast*, en el cielo, en el horizonte o sin calificativo según el caso. Su traducción tiene completo sentido, pero contrasta con la personificación de *itrty* en singular de algunos Spr., en los que no parece poder entenderse como una construcción. La frecuente asociación de *itrty* con la Enéada parece hacer posible un paralelismo, y que la palabra pueda comprenderse no sólo como un lugar físico, sino también como la congregación o conjunto de dioses que se encuentran en él. Ambas traducciones son factibles en todos los párrafos, por lo que no hay una base para la elección, salvo la propia decisión del autor. Sólo en el último párrafo que se recoge a continuación, de nuevo hay un paralelismo con los dioses que parece englobar a ambos términos.

“The Herdsman waits upon you (even you) who are at the head of the Two Conclaves [*itrty*] as Anubis who presides over the God’s Booth, and you make the Followers of Horus content.” (896c-897a)

“I receive my meal from what is in the granary of the great god, I am clothed by the Imperishable Stars, I preside at the head of the Two Conclaves [*itrty*], and I sit in the seat of those who are equipped with (good) reputation.” (1182a-d)

⁴⁹ El texto de Faulkner está en plural, pero debe de tratarse de un error, pues el texto jeroglífico lo escribe en singular, con una sola capilla y una estela como determinativo.

⁵⁰ Molinero Polo, El rey..., en prensa.

“May you cross the Winding Waterway, may you traverse the Canal of Kenzet, may you fall in the eastern side of the sky, may you sit in the Two Conclaves of the horizon, may you put your hand on them, may you put your hand on the gods, may they give you praise when they come to you bowing just as they give praise to Re when they come to him bowing.” (1541a-1542b)

A la vista del campo semántico en que se emplea, parece inadecuado traducir el término *itrt(y)* como *(los dos) santuario(s)*. Sólo cuando el texto recoge el nombre propio del templo *-pr-wr, pr-nzr, pr-nw-* se puede plantear que se está hablando, sin duda, de los edificios reales. Usado en plural podría designar también al conjunto de los dioses egipcios; usado en singular y determinado por una u otra capilla, podría dar a entender que las propias divinidades son comprendidas como divididas en dos grupos que representarían a cada una de las dos mitades del país. La dualidad se extendería así, también, al cielo.

CAPÍTULO XIV

LOS ELEMENTOS DEL UNIVERSO RELACIONADOS

En este último capítulo se va a revisar aquellos párrafos en los que los propios textos establecen una relación directa entre alguno de los elementos del Universo.

No se trata de explicar aún cuál es mi opinión sobre este tema, que se desarrollará en las conclusiones finales, sino de mostrar cuáles tenían alguna relación entre ellos y cómo era ésta según la perspectiva egipcia. Con ese fin, sólo se tendrá en cuenta aquellos textos en que de manera evidente se establece algún tipo de correspondencia entre los elementos citados, y no aquellos Spr. en que se citen varios componentes del universo, o sus partes, pero no quedan relacionados de alguna forma.

XIV.1. *pt-t3*

La referencia conjunta al cielo y a la tierra es, con gran diferencia, la más frecuente en los TP. Su comparación se establece en todo tipo de textos y con finalidades diversas.

En el ritual de ofrenda y textos emparentados, aparecen para señalar que, en uno y otro lugar, el rey tiene derecho a recibir sus alimentos.

“My water is in the sky, my fledgelings are on earth, my heart is...”¹ (688; texto completo del Spr. 392, T)

Con frecuencia se alude a unas cantidades que resultan enigmáticas por falta de explicación. La ofrenda parece consistir en cinco partes de las que tres están en el

¹ *sk.* Sethe lo traduce como *traurig(?)*, triste, *Übersetzung...*, III, 260. Faulkner no propone ninguna traducción.



cielo, con Re, y dos en la tierra, con las dos Enéadas (121d, 2156c; en 1072b las cantidades son una en el cielo y dos en la tierra).

Los encantamientos contra reptiles también recurren al contraste entre ambos elementos, en un modelo que se repite idéntico. “*The serpent is in the sky, the*

La mayoría de las referencias combinadas al cielo y a la tierra se encuentran en los textos de transfiguración.

En ellos, con mucha frecuencia, se repite la idea de que el ascenso del rey a los cielos se produce en una especie de cataclismo cósmico en que el cielo y la tierra se sienten afectados por el suceso. El cielo, nombrado siempre primero, *mdw, habla* (¿trueno? 549a, 1110a), *3wi, se estremece* (924a), *psd, se extiende, se expande* (956a), *rmi, llora* (1365c), *nhm, grita* (de nuevo, posiblemente, con el sentido de tronar, 1771b, 2234a), *nwr, tiembla* (1933g, 2109), *nbi, arde, se inflama* (2063b), *sd3, tiembla* (2238a). Mientras que la tierra siempre *sd3*, salvo en 956a y 2238a en que se usa el verbo *nwr*, y 1771b en que se emplea *nmnm*. En los tres casos el significado es idéntico, *temblar*, con distintos matices. La idea se introduce en los TP con cierto retraso, pues se menciona por vez primera en una única ocasión en la pirámide de Teti, y sólo a partir de la de Pepy I comienza a repetirse con más frecuencia.

Un tema habitual es el de la ascensión hacia el cielo y el consiguiente alejamiento respecto a la tierra. Todos desarrollan la misma idea, aunque revisten formas dispares, que no parecen derivadas de un prototipo común.

“Someone flies up, I fly up from you. O men; I am not for the earth, I am for the sky.” (890a-b)

“Stand up, remove yourself, O you who do not know the Thicket of Reeds, that I may sit in your place and row over the sky in your bark, O Re, that I may push off from the land in your bark, O Re.” (367a-368a)

“Nut has laid her hands on you, O King, even she whose hair is long and whose breasts hang down; she carries you for herself to the sky, she will never cast the king down to earth.” (2171a-b; 1345a es similar)

Algunos párrafos juegan con la contraposición entre ascender al cielo y descender a la tierra, que el rey puede realizar como tal (1249c-d) o transformado en halcones y serpientes, una forma distinta para cada lugar (1055-1056). En otro, esa distinción se expresa en el destino contrapuesto de los propios componentes del individuo: el *ḥt* es para al cielo mientras el cadáver (*ḥꜥt*) queda en la tierra (474a).

Ya en el Reino Antiguo hace su aparición la referencia a que no haya palabras que se opongan al ascenso celeste del rey. Aquí no se desarrolla como se hará en los CT y sobre todo en el conocido capítulo 125 del LdM, en que se convertirá en un verdadero juicio al difunto. En los TP es el poder del rey el que anula cualquier oposición, y determinados dioses o el barquero celeste cumplen consecuentemente su papel psicopompo.

“I will ascend to the sky to you, O Re, for my face is that of falcons (...) There is no word against me on earth among men, there is no accusation in the sky among the gods, for I have annulled the word against me, which I destroyed in order to mount up to the sky. Wepwawet has caused me to fly up to the sky among my brethen the gods.” (461a-b/462a-463a)

“O you who ferry over the righteous boatless as the ferryman of the Field of Rushes, I am deemed righteous in the sky and on earth.” (1188b-c)

Otro tema recurrente es el del cielo sujetado por una divinidad -el rey divinizado en 1156b y 2013a, Uneg, hijo de Re, en 952d, Gueb en 1142d, Tefnut en 1405a-, que en ocasiones lo mantiene separado de la tierra, mientras que en otras también sostiene a ésta.

“You shall support the sky with your hand, you shall lay down the earth with your foot, a libation shall be poured out at this king’s gate.” (2067a-b)

“You bear up the sky with your right side, possessing life; (...) You support the earth with your left side, possessing dominion.” (1528c-1529a)

Directamente relacionada con esta imagen, está la separación cosmogónica del cielo y la tierra.

“Give me these your two fingers which you gave to the Beautiful, the daughter of the great god, when the sky was separated from the earth, when the gods ascended to the sky, you having a soul and appearing in the front of your boat of 770 cubits which the gods of Pe bound together for you, which the eastern gods built for you.” (1208a-1209b)



Por último, numerosos Spr. juegan con la oposición cielo-tierra buscando una complementariedad. La casa celeste y el trono terrestre del rey son permanentes (458d); cielo y tierra están abiertos al rey (518c); ninguno de ellos se oponen a él (622c-d); sus dioses respectivos se unen para colaborar en su ascenso (941c, 1473c) y así el cielo está en paz y la tierra en alegría (1775a); sus jefes principales se prosternan ante el monarca divinizado (2038b). Algunos párrafos hacen el mismo comentario respecto a ambos componentes cósmicos para reforzar la idea de la extensión a todo el universo creado; así, el rey, como constelación Orión, pasa una estación en el cielo y otra en la tierra (186a), las entrañas y sangre de los enemigos del rey se reparten entre ambos (292b), o la Enéada está presente en los dos (1116d/1117b).

XIV.2. Los cuatro elementos del universo en contraste o paralelismo

En este apartado se va a tratar el resto de las alusiones a los componentes del universo en parejas o grupos más amplios, es decir, aquellas que no se limitan al contraste o el paralelismo entre el cielo y la tierra que se han analizado en el apartado anterior. Se empezará por los dos elementos primigenios, para pasar después a su relación con los elementos creados y después se verán aquellos párrafos en que éstos mismos se enfocan desde una perspectiva más compleja que la del par cielo y tierra *-pt / t3-* que se ha analizado previamente.

XIV.2.1. Los elementos primigenios

Muy pocos párrafos aluden conjuntamente a los dos elementos primigenios. Si no fuera por su presencia en textos posteriores y por el paralelismo que aquellos presentan con el *nw(w) / nnw* y la *n(i)wt / nnwt* de los TP, sería difícil establecer la relación entre ambos. Tal vez el argumento más evidente para mostrar que ambos elementos están relacionados sea la comparación entre los Spr. 486 y 571. En ambos se afirma que el espacio primordial ya existía antes de que cielo y tierra llegaran a la

existencia, pero mientras que en el primero se le denomina $nw(w)$ (1040a), en el segundo se le llama $n(i)wt$ (1466a). Esta alternancia es significativa de la identidad entre ambos (*cf. supra*, X.2 y XI.2).

Sólo tres párrafos recogen la relación entre ambos de una manera explícita, mencionándolos juntos.

El primero de ellos es la respuesta del sacerdote a unas palabras del rey en un texto de transfiguración (207b, Spr. 222). El contexto es oscuro y el propio significado de los términos e incluso de la grafía de $nw(w)$ resultan tan poco evidentes que no se puede entender cuál es su significado.

En 1691a-b, las cuatro direcciones del trono de Horus en que se instala al rey, las mismas cuatro direcciones del universo, se ponen bajo la tutela de una divinidad. Oriente y occidente corresponden a la pareja Shu y Tefnut; sur y norte se atribuyen a $nw(w)$ y nnt .

El Spr. 301, ya comentado con detalle en XI.2 para entender la figura de $n(i)wt$, presenta de nuevo a ambos espacios. Se suponen personificados, pues están en una secuencia que incluye a Amon y Amaunet, Atum y Ruti y Shu y Tefnut de nuevo. De ellos, sólo Atum y Ruti no son una pareja dios - diosa, pues Atum, como divinidad primordial, no tiene paredra.

Independiente de la función y significado mitológico de cada uno de estos espacios primordiales y su eventual personificación, resulta evidente, ante los dos últimos párrafos citados, que en los TP la relación entre $nw(w)$ y $n(i)wt$ es la de una dualidad masculino / femenino. La escasez de textos que alude a ambos no permite ser más explícito. Es posible que ni siquiera los propios egipcios hicieran nunca el esfuerzo de intentar explicar con más precisión su relación particular, o al menos los textos conservados no parecen mostrarlo.

XIV.2.2. $nw(w)$ - $n(i)wt$ - pt - t^3

Un poco más numerosos son aquellos textos en que se relaciona uno de los elementos primordiales con el cielo o la tierra, o con ambos.



n(i)wt se contrapone a *pt* en 149a-b, que anuncia al rey la identificación de sus manos y pies con Hapy y Duamutef e Imsety y Qebehsenuf, respectivamente, los cuatro hijos de Horus que velan por la conservación de las vísceras extraídas del cadáver en el proceso de embalsamamiento. Las primeras permiten al soberano ascender al cielo-*pt*, mientras los segundos le ayudan a descender a *n(i)wt*.

Pero *nnt* también se contrapone a *t3*, de una manera menos dramática, en el Spr. 218. El texto es una larga y complicada letanía, de traducción dudosa, en la que el rey asume su autoridad. La culminación de este acto parece necesitar de una cierta violencia, como en las imágenes de expulsión del caos que se representan junto a los accesos al templo funerario. El resultado es que *imntyw imyw t3*, *i3btyw imyw t3*, *rsyw imyw t3* y *mhtyw imyw t3* -occidentales, orientales, meridionales y septentrionales que están sobre la tierra- le pertenecen, así como los *imyw nnt*, los que están en la *nnt* (164c-166c).

Por último, el Spr. 571, comentado en el párrafo precedente, recuerda que *n(i)wt* existió antes que cielo y tierra.

La información que proporcionan los tres párrafos es tan escasa que resulta difícil llegar a establecer cuál es la relación, topográfica o de otro tipo, entre el elemento cosmogónico femenino y los componentes cósmicos de la creación.

Nun no se presenta en ninguna ocasión en contraposición directa al cielo. No obstante, algunos textos lo relacionan con él de una manera oblicua, a través del contraste que se establece en 310a-b y 314a-b, ya comentado *supra*, en X.3, a propósito de la ubicación del primero, y en los que parece que hay una evidente contraposición entre el alimento que está *hr hn^c r^c*, en lo alto con *Re*, y por tanto en el cielo, frente a la comida que está en *nw(w)*, y por tanto puede sobreentenderse que

El primer texto es una alocución al sicomoro sagrado bajo el cual se reúnen los dioses de la *n(i)wt*, y al que se exhorta a reunir a los *imyw psdt* (1486a), los que están en las extensiones celestes, y a los *imyw nw(w)*. No obstante, no se explican la intenciones de esta exhortación ni de la reunión entre ambos grupos de personajes, que

no son definidos con mayor detalle. Tampoco la presencia de los *ntrw n(i)wtw* añade mayor información o al menos, a falta de documentación suplementaria, no se puede interpretar mejor.

El Spr. 694 está en un estado tan fragmentario que el paralelismo entre los *imyw nw(w)* y los *hnmt* (2147a), *el pueblo solar*, no puede tampoco llevarse más lejos que su simple presentación.

También las grandes lagunas del Spr. 603 impiden poder comprender la afirmación de que él -¿el *3h* mencionado previamente, es decir, el rey transfigurado?- ha venido para gobernar los nomos, las ciudades -se supone, por tanto, que de la tierra- y a los *imyw nw(w)* (1678b).

Sólo en un encantamiento contra serpientes la contraposición *nw(w)* - tierra es evidente, pero como en todos estos textos mágicos, parece más importante la imagen proporcionada por las palabras que el contenido mítico:

“Fall, O serpent which came forth from the earth! Fall, O flame which came forth from the Abyss! Fall down, crawl away.” (237a-b; texto completo del Spr. 233)

La parquedad de las alusiones anteriores se ve en parte compensada por las referencias más explícitas a la relación entre *nw(w)* y los dos elementos creados como una realidad dual. No sólo sabemos que éstos fueron creados cuando aquél ya existía (1040a-b), sino también que tuvieron que ser separados en el único párrafo de los TP, muy oscuro y de traducción dudosa, que alude a la individualización de los elementos del orden:

“The King is a great falcon which is on the battlements of Him whose name is hidden, taking what belongs to Atum to Him who separates the sky from the earth and the Abyss.” (1778a-b)

al elevar el brazo del rey hasta el cielo para que sustente la tierra (1517a).

No obstante, la conclusión general es de una cierta pobreza de información. En ninguno de los párrafos conservados se rompe el silencio en torno a la ubicación y relación topográfica entre todos estos elementos. Se diría, como ya se ha señalado para



otros aspectos, que o bien resultaba tan conocido que no había necesidad de explicitarlo, o, más probablemente, que nunca se habían planteado de manera consciente este problema.

XIV.2.2. Los elementos de la creación y regiones asociadas

Se recoge aquí las referencias a cielo y tierra que, o bien no los presentan por estos nombres, o bien los unen a otros elementos cósmicos. Son, por tanto, todas aquellas alusiones que no caben en el simple y frecuente paralelismo *pt-t3* analizado en la primera parte de este capítulo.

En el Spr. 261, el desplazamiento del rey, ante el viento, hasta los límites del cielo y de la tierra, transformado en una llama, es descrito posteriormente a través de los elementos que ha de atravesar: *š3s W šw, nmt.f 3kr* (325a), *que Unis atraviese el aire (šw), que vague por la tierra (3kr)*.

En 478a, las divinidades que ayudan al rey en su ascenso al cielo y hacen de sus brazos los soportes que lo elevan, son clasificadas como los *ntrw b3w p*, *ntrw b3w nħn*, *ntrw ir(y)w pt*, *ntrw ir(y)w t3*, *los dioses-bau de Buto*, *los dioses-bau de Hieracópolis*, *los dioses que están hacia el cielo y los dioses que están hacia la tierra*. Estas divinidades corresponden, por tanto, a dos de los pares en equilibrio más significativos del pensamiento egipcio: el Doble País, representado a través de las dos ciudades emblemáticas de sus mitades, y la contraposición cielo-tierra.

Esta última es desarrollada por un buen número de textos en los que ambos quedan enmascarados bajo términos que denotan un concepto idéntico pero con formas diferentes. Así, encontramos la contraposición entre *mħt pt - t3 - t3wy* (814b-c), el norte del cielo, la tierra y el Doble País, *wpt pt - pt - šm'w / t3-mħw* (854c-e), la cima del

representado a través de *qbħw* y *3ħt*, frente a la tierra repartida de nuevo entre Alto y Bajo Egipto (202a/c), o el cielo se divide en dos partes que hacen eco al Doble País (*pty - t3wy*, 541c), e incluso se presenta en plural, *pwt*, en paralelo a las tierras, así mismo múltiples, del sur y del norte, *t3w rsyw mħtyw* (514b). La mayoría de estas

alusiones se hacen en el contexto de una asunción del poder real, transfigurado, por el monarca difunto.

En 1010b -y su variante 1985a-, se le hace donación del cielo y de la tierra, complementadas por el Campo de Cañas. 961a-c amplía la enumeración de las regiones que pasan a pertenecer al rey tras su transformación en un espíritu celeste; tras *pt* y *t3*, las tres menciones siguientes pueden incluirse en dos grupos que corresponden a cada uno de ambos: el Campo de Cañas al cielo y las Colinas de Horus y las Colinas de Seth, con ciertas dudas, a la tierra²; mientras que la dos siguientes, ciudades y nomos pueden entenderse con seguridad en esta última.

Por último, dos párrafos relacionan el cielo y la tierra con los *tphwt* (1076a) y los *tphwt ptr* (1078a-b). Sin embargo, ya se ha visto en XIII.2.3 que no se pueden relacionar de forma directa estos espacios citados en los TP con los nichos de la cámara de entrada al *Totenopfertempel* del complejo funerario. En general, y a falta de otra interpretación más convincente, es preferible mantener la comprensión tradicional del término como cavernas donde residen determinados dioses. No obstante, este significado no da ningún sentido especial a la relación que se está comentando ni al Spr. en que se incluye.

Para terminar, es importante señalar que en ningún párrafo que se haya conservado se hace una relación *tp* - *t3* - *d3t* como se hace en textos funerarios posteriores³. Como se ha explicado al analizar con detalle este último término, parece indudable que la concepción de la Dat varió significativamente tras el Reino Antiguo.

² El templo arcaico de Medamud tenía como elemento más característico dos colinas artificiales, hasta cuyo interior alcanza un corredor. Vandier lo interpretaba como la Colina de Osiris, que se representa con forma de montículo cubierto de árboles y con una cámara interior en algunos relieves tardíos. Vandier, *Manuel...*, II, 579-581. Sin embargo, él no tuvo en cuenta que en los TP se citan también estas otras colinas de dioses. En consecuencia, en lugar de identificarlo sólo con un santuario para aquél dios, podría plantearse la hipótesis de que ésta fuera la forma de algunos santuarios primitivos, al menos los de Horus y Seth y, si ya existía como divinidad, Osiris, lo que me parece menos probable. Recuérdese, también, que los *Talbezirke* de Abidos, así como el templo antiguo de Hieracópolis tenía como elemento central un colina de arena cuadrangular, bordeada de piedras para evitar su desmoronamiento.

³ El más antiguo que yo conozco es del Reino Medio: *Yo abro todos los caminos que están en el cielo, en la tierra y en la Dat* (CT VII, 2).




XIV.3. El rey y el orden del universo

Como conclusión de este trabajo, quedaría aún preguntarse si los TP proporcionan alguna información sobre qué hace que los elementos del universo se mantengan unidos.

La respuesta lógica, de quien conozca con cierta profundidad el pensamiento egipcio, es contestar que es la Maat quien cumple esa función. *m3ʿt* es el orden universal que instauró el demiurgo y que aparece en el momento de la creación; a lo largo de la civilización egipcia representa la fuerza de cohesión sin la que el mundo de las formas no podría existir.

Los TP no niegan esta imagen, aunque tampoco afirman de manera contundente que esa extrapolación pueda realizarse. Son muy pocos los textos en los que aparece.

En primer lugar, la grafía del término resulta curiosa. A diferencia de las divinidades de la Enéada heliopolitana y otros dioses importantes del panteón, para cuyos nombres se utilizan signos fonéticos o combinaciones muy particulares, *m3ʿt* se escribe con signos fonéticos y el determinativo divino del halcón: . Éste es más frecuente para el rey que para los propios dioses (*cf. supra*, VII.3.2.).

El Spr. 625, muy fragmentado, parece mencionar a la diosa en un contexto en el que el rey -si es de él de quien se habla, lo que es lo más lógico en los TP-, *sʿnh.f htpw m ʿh3*, *ha dado vida a la paz en lugar de la violencia* (1768b-c). El género masculino del pronombre personal no deja dudas respecto a que no es Maat quien así actúa, sino seguramente el rey.


Otros dos Spr. manifiestan la relación, bien atestiguada, de Maat con Re, aunque en ellos no se especifica, como en otros textos, que ella es su hija. Sin embargo, su presencia en contextos cargados de significado simbólico para la monarquía, explica su importancia mitológica y en el estaso. El Spr. 586 exhorta al rey a reprimir la maldad y, a continuación, esa actuación se explica como *hacer que Maat camine detrás de Re*. En el Spr. 627, la diosa se halla en compañía del dios solar durante el festival de Año Nuevo; éste es el momento en que se inicia el ciclo anual,


con todo lo que él aporta, y la conclusión es que el rey puede establecer *m3ʿt* en el lugar de *izft*, su opuesto (1775b).

Resulta evidente la manera en que los textos resaltan la función del rey como ejecutor de ese orden universal. A través de los TP no se manifiesta cuál es el papel de Maat, aunque lo que sabemos por otras fuentes puede utilizarse con provecho para explicar las escasas referencias. En complemento, lo que los textos sí afirman es la responsabilidad que tiene el rey en el mantenimiento de Maat, que es también su realización: *m3ʿt es lo que el rey dice* (2290b).

Aunque no tenga ningún papel en la separación del cielo y la tierra, el rey nació en Nun antes de que ambos existieran (1040a-b), y él es quien los mantiene:

“I will hold up the sky with life and support the earth with joy; the right hand of mine will support the sky with a *w3s*-staff⁴, and this left hand of mine will support the earth with joy.” (1156b-d)

En las imágenes de Nut del Reino Nuevo se escribe junto a ella el término , *nfrw*, significa *belleza*, pero también *perfección*. Ese mismo calificativo es el que recibe la diosa en una fórmula de los TP:

“O Great One [Nut] who came into being in the sky, you have achieved power, you have achieved strength, and have filled every place with your beauty []; the entire land is yours. Take possession of it, for you have enclosed the earth and all things within your embrace, and you have set this King as an Imperishable Star who is in you.” (782a-e; texto completo del Spr. 432, P, M, N)

Tal vez era esa perfección que abraza todos los lugares la que estaba en el pensamiento del escriba egipcio cuando redactó, en los textos que iban a definir la supervivencia eterna del rey:

“Never (again) will the sky be void of me. / Never (again) will the earth be void of me.” (363c)

⁴ Reuérdese que se trata de bastones divinos, que el rey también puede llevar como regalo de los dioses, Kaplony, Zepter, 1374. Éste sería un testimonio más de la divinidad de su cargo. Cf. *supra*, XII.2.

CONCLUSIONES FINALES

En todas las manifestaciones culturales egipcias se proclama la convicción, como se hacía en las paletas protodinásticas, de que naturaleza -o universo- y sociedad están ligados en una armonía de la que el rey es el defensor; así lo muestran textos e imágenes en los que la figura central del soberano sojuzga a los pueblos colindantes, expresión real y simbólica de los peligros que conviven con el caos. Ésta es la manera con la que se representa a los reyes de la dinastía VI en los relieves del templo alto de su complejo funerario, mientras que en el interior de las cámaras de sus pirámides lo que se esculpió fueron los TP que han servido de base para este trabajo.

Los egipcios expresaban su pensamiento a través de imágenes y símbolos,

Y también puede ser transmitido por los diversos medios que ha ideado su cultura para comunicar sus pensamientos. Pero esas imágenes, ya sean textuales o icónicas, no responden a las mismas categorías que las nuestras, de ahí la imposibilidad de cartografiar el universo egipcio siguiendo nuestros procedimientos de representación gráfica.

En los himnos que, literalmente, rodean al rey en su morada de eternidad, se reflejan los mismos planteamientos ideológicos, que en otras creaciones culturales y celebraciones de la monarquía egipcia. Como en ellos el tema es la supervivencia sin límites del monarca, los elementos cósmicos se citan en función a la utilidad que tengan para la vida eterna del monarca. Es significativo que no se menciona un lugar específico, reservado para los muertos, donde el rey vaya a pasar su renovada existencia. Los textos sólo se refieren a los componentes del universo, aunque algunos, como los primigenios son más propios para el renacimiento de los difuntos. El rey es, además, su propietario natural igual que lo es del valle del Nilo. En ninguno de los himnos hay referencias a un juicio o prueba necesaria para poder acceder a los



dominios reales supraterráneos, salvo, si se tomase como tal, la afirmación de que ninguna voz se ha levantado para oponerse a la exaltación celeste del monarca. Paralelamente, tampoco se menciona la existencia de un lugar de destrucción o de castigo, pues el rey no está destinado a él. Si es que ya existía en la concepción egipcia del Reino Antiguo, los textos no proporcionan ningún rastro.

Desde la perspectiva egipcia, el universo no puede ser un ente desordenado; la regularidad se impone desde el momento de su creación. Ésta consiste en un proceso de separación de los elementos cósmicos que quedan así individualizados. De la confusión primordial indiferenciada surgen principios identificables. Reconocer su especificidad implica otorgarles unas características propias que los distinguen, unos frente a otros, al tiempo que supone emplazarlos en una red de relaciones en la que a cada cosa le corresponde un lugar determinado. Su organización se convierte así en una analogía de la estratificación de la sociedad. En la vida cotidiana el monarca es el centro del reino, presente en todos sus rincones a través de los funcionarios que lo administran y que le permiten controlar -al menos en la propaganda real- todo el engranaje social. En el universo imaginario el soberano está también presente, ubicuo incluso, participando en su eterno movimiento a través de la barca de Re, los astros o cualquiera de los otros componentes con los que se desplaza. El cosmos es, por tanto, un espacio controlable, y los TP lo reconocen así a través de numerosos párrafos en que se representa la manifestación de la majestad real sobre estas regiones.

La artificiosidad de la imagen del universo toma como modelo las características ecológicas tan particulares del valle egipcio, a las que se añade la conciencia de una dualidad imprescindible en toda realidad que se mantenga en equilibrio.

La génesis del universo es un reflejo de un acontecimiento similar que sus habitantes tenían la oportunidad de vivir cada año. En el momento del descenso tras la crecida anual, la tierra cultivable emergía en un proceso comparable a la separación de cielo y tierra a partir de las aguas prístinas. No tiene lugar en el curso de un combate primordial como en otras civilizaciones: la placidez con que se retiraba la inundación se reproduce en esa disociación de los elementos cósmicos de la que ningún relato da a

entender un carácter violento. La identificación de Nilo y Nun se encuentra con frecuencia en los textos de los periodos posteriores, e incluso se menciona de forma explícita que las fuentes últimas del río son las aguas del abismo primordial.

El proceso de identificación se continúa con la presencia en el cielo de cañaverales silvestres y campos de cultivo similares al paisaje habitual en las riberas del Nilo, al tiempo que canales, lagos y reservas de agua celestes son reflejo del sistema hidráulico que posibilita la fértil explotación del valle. El espacio real es producto y manifestación de la organización social, y el espacio mítico se crea a su imagen, con superficies arables bien delimitadas conquistadas al desorden de las aguas primordiales.

El concepto egipcio del equilibrio entre dos fuerzas contrarias, ese dualismo del que se ha dado infinidad de ejemplos, se manifiesta en el universo a través de la contraposición de elementos dispares y complementarios, el Nun y la Naunet frente a la tierra y el cielo, o en el seno de ambos pares. Una primera oposición dual que manifiestan es la del orden frente al caos, con las aguas primordiales, oscuras y caóticas, frente a los elementos separados -creados- a partir de ellas; otra segunda dualidad es la del género, con *nw(w)/nnw* y *t3*, masculinos, frente a *n(i)wt/nn*t y *pt* femeninos. La androginia del creador se divide en la primera pareja de dioses sexualmente diferenciada, que se genera en la *primera vez*, y esa situación se manifiesta en los aspectos duales de la monarquía. La separación del cielo y de la tierra adopta una forma idéntica. En ningún texto se especifica cómo se lleva a cabo, salvo que aparecen a partir de las aguas primordiales. Éstas serían, así, un elemento andrógino.

Ningún texto da una descripción detallada y completa de la materia primigenia en la que el creador y, en él, toda la creación, existían en potencia. Tan sólo su preexistencia a los elementos cósmicos creados queda explicitada varias veces; también su oscuridad por preceder incluso a la propia luz

La identificación del rey con el dios solar le permite renacer de Nun de la misma forma que éste brotó en el primer día de la creación. La renovación de Re, motivo central de los *Libros del mundo inferior* del Reino Nuevo está ya presente en



un breve Spr. de los TP, así como el papel de las aguas primigenias en esa regeneración. Éste incluso manifiesta ya la imagen antropomorfa del dios primordial que estira los brazos para sostener en medio del universo la barca del sol, con éste en forma de escarabajo y disco.

Vagas alusiones en los TP, confirman que también entonces Nun se halla en el exterior del espacio formado por los elementos creados. Dos únicos determinativos del cielo, en posición inversa cada uno, permiten imaginar un gran envoltorio que rodearía el núcleo habitable. La lejanía a la que aluden algunos textos no tiene por qué implicar un espacio de separación entre Nun y cielo y tierra, sino más bien recordar su carencia de límites, que lo hacen extenderse hasta un lugar tan lejano que no es identificable. Y tampoco dibujable, en consecuencia.

Los egipcios imaginaron a Naunet como contrapartida femenina de Nun. Al ser éste concebido como las aguas primordiales, infinitas y sin límites, que no dejaban espacio libre que hubiera podido ocupar su paredra, ella era pensada incorporada en él, formando parte de ese océano primigenio. Se diría que los teólogos egipcios la han creado con la única intención de equilibrar un elemento del universo que es primordial pero después no desaparece, sino que se mantiene, y en ese momento necesita manifestar también la dualidad de género. Tal vez por esa característica de elemento idéntico, pero en cierta manera, por su género, diferente, la explicaron contrapuesta a Nun, en una posición invertida. Esta expresión de su alteridad, se convierte en su principal señal de identidad. Resulta imprescindible para dar a la materia original su equilibrio por oposición de contrarios. Se obtiene así un marco armonioso en el que se puede desarrollar la vida. Pero no tenía más función que ésta, lo que resulta evidente por las escasas referencias a ella, no sólo en los TP, sino en toda la literatura funeraria egipcia posterior. Al haberla concebido como concepto de contraposición funcional y espacial, pero no haberla dotado de rasgos específicos de personalidad, pudo ser utilizada también como pareja antagónica en referencia a otros elementos cosmológicos que se deseaba mantener equilibrados.

En las civilizaciones antiguas, el desarrollo del pensamiento geográfico -si así puede denominarse-, sigue un proceso en el que primero se aborda el reconocimiento

del espacio interior y después, en general despreciadas, el de las regiones exteriores. De manera idéntica, la pareja cielo-tierra es la más frecuentemente invocada en los TP. Y, tomados en su individualidad, el cielo es el elemento que más se menciona. Ese énfasis se debe a que éste es también el destino primordial del rey resucitado y transfigurado. Aunque todos los componentes del universo participen en su renacimiento, el cielo es el marco por antonomasia de desplazamiento del dios sol, con el que el rey se identifica.

Frente a los dos elementos primordiales, se encuentran los dos elementos de la creación, cielo y tierra.

El cielo era dibujado como una superficie plana, sujeta en lo alto por prolongaciones inferiores en sus extremos. Los textos manifiestan la infinidad de variedades que adopta el ascenso hasta él -ella, si hablamos en términos egipcios-.

Las indicaciones dispersas sugieren una imagen del dominio celeste durante el Reino Antiguo como una extensión (*pḏwt*) de agua (*qbḥw*) sobre la tierra (*ḥrt*), cuyas orillas (*idbw pt*) consisten posiblemente en tierras pantanosas, los campos celestes, con canales entre ellos y lagos, y posiblemente, si se acepta la sugerencia de Allen, bordeada por desiertos (*w^crt, iskn*). La mención a las estrellas circumpolares aterrizando en una isla en medio del Campo de Ofrendas nos permite reconocer hasta qué punto era concebido como una extensión líquida. Esa naturaleza acuosa y la continua referencia a barcas y barqueros favorece su comprensión como una superficie que facilita el tránsito. Algunos autores han llegado a sugerir que se trataría de un especie de interfases entre el aire que se halla encima de la tierra y las aguas primordiales que a partir de ella se extenderían hacia el espacio infinito.

De cualquier manera, es indudable que el cielo egipcio tenía límites, en contraposición a las aguas primigenias. Pero los textos enfatizan de él lo mismo que de estos elementos originales: su capacidad de permitir el renacimiento. El cielo incluye, de alguna manera que no se llega a definir con claridad, dos espacios -casi conceptos- en los que las funciones celestes se sintetizan de forma específica: la Akhet y la Dat.

Tanto la *3ḥt* como el lado oriental del cielo son calificados en varias ocasiones como *lugar donde nacen los dioses*. Esta función se reconoce a partir de un número



importante de Spr. en los que se asocia, con un juego de palabras muy significativo, con el proceso de glorificación que identificamos como convertirse en un *3h*. En algún texto incluso es calificada como de lugar en oscuridad; no se trata de una descripción física, sino de una forma de expresar que el paso por ella es un estado previo al nacimiento, en la misma oscuridad primordial que imperaba en Nun antes de que Atum tomara conciencia de sí mismo. La aparición y la capacidad de brillar en la *3ht*, son una forma de llegada a la existencia. En ella, Re, los seres divinos y el rey sobrellevan la transformación final desde la inercia de la muerte y la oscuridad a la forma que les permite vivir con efectividad, como *3hw*. Ésta es la razón por la que el rey y sus acompañantes celestiales *pr m 3ht*, salen de la *3ht*, y no porque ésta se sitúe en el horizonte mismo o sea una región de luz, como también se ha defendido.

La tierra aparece, en un sentido primario, como el lugar en el que el rey es enterrado. Enterramiento tiene en este contexto el mismo significado que para nosotros: imposibilidad de movimientos, putrefacción. La tierra puede ser, así, la abominación del difunto. Pero esa inercia que mantiene prisionero el cuerpo muerto, puede ser vencida, pues el suelo se abre para dejar salir al rey. Expresada en términos de liberación, esta apertura hace de *t3* el testigo de la glorificación celeste del monarca.

Sin embargo, la función singular de la tierra, que no comparte con ninguno de los otros elementos del universo, es la de producir los bienes necesarios para las ofrendas funerarias, imprescindibles para el difunto. Esa capacidad es paralela a algunas alusiones al Nilo, proveedor de la fertilidad del país -aunque este aspecto no ha sido analizado en la tesis- y la presencia continua en los textos de centros de culto en los que se realizaba la ceremonia de *prt-hrw*, la ofrenda invocatoria.

Las únicas construcciones humanas -lógicamente terrestres- que se recogen en los TP son lugares para el contacto con los dioses o los difuntos: complejos funerarios, con alguna de sus estancias, como la *wsht* y la *nmt* -ambas relacionadas directamente con las ofrendas, aquella, tal vez, como depósito previo a la ceremonia y ésta como lugar de despiece del ganado que llega al templo-, la pirámide, y diversos santuarios, incluido el *zh-ntr*, que puede guardar alguna relación con la momificación o sus ritos asociados, en especial los de lavado del cadáver.

~~Lo que resulta más significativo es la identidad entre las funciones que tienen~~
los edificios que se recogen en estos textos y los relieves que decoraban los muros del complejo funerario en que aparecieron los TP.

Control sobre el país, capacidad real de detentar el poder, un poder terrenal, ésta es la lectura que debe hacerse de los Spr. en que aparecen *šmꜥw* y *t3-mḥw*. El estado se pone al servicio de la supervivencia del rey. Primero para la construcción de su *monumento para la eternidad*, después para realizar los actos que permitan la conservación de su cuerpo como receptáculo de los elementos menos materiales de su personalidad, por último, como productor de los alimentos que, ofrecidos en el culto diario, servirán para alimentar su *k3* y con él, al propio monarca transfigurado.

Separados, individualizados, instalados uno arriba y otro abajo, la tierra y el cielo que se mencionan en estos himnos nos producen la misma impresión que los relieves de las tumbas del Reino Antiguo, con sus registros horizontales que delimitan y organizan tanto la composición general como la representación de cada grupo particular -las procesiones de los dominios, los rebaños, etc.- Es curioso que en el Periodo Heracleopolitano, desaparecido ya el centralismo menfita del que proceden los TP, se eliminan los registros en algunos frescos y relieves, como en los de Ankhtifi de Moalla, y los ordenados desplazamientos de rebaños son sustituidos por grupos de animales en que se mezclan los ejemplares de diferentes especies en una masa inidentificada y sin orden.

Por último, queda resaltar las conclusiones a las que se ha llegado con el análisis de la Dat, y que son las que han permitido el desarrollo general de esta tesis. Contrariamente a su ubicación subterránea como norma de comprensión general para todo texto funerario, este estudio ha mostrado que durante el Reino Antiguo, los redactores de los TP no tenían una idea muy clara respecto a su localización. La mayoría de los textos hacen de ella una región celeste, aunque algunos también parecen aludir a su presencia bajo la tierra. La conclusión es que no se trata de un espacio físico, sino más bien todo espacio que permitiera la preparación para una salida, la antesala desde la que se daba inicio a cualquier ciclo de la naturaleza. Pero, lo más importante, es que en los momentos iniciales de la civilización egipcia no era un elemento del universo diferente a los cuatro ya señalados.



Los egipcios nunca mostraron nuestra pasión por la definición precisa, de manera que valoraban las relaciones que podían establecerse entre fenómenos que parecen dispares como un modo de fortalecer la comprensión de la estructura del universo. En ningún texto se reúnen los cuatro elementos aquí expuestos ni se establece un paralelismo entre ellos; su relación no llegó a estar nunca definida en términos concretos. Pero las referencias en que aparecen unidos, dos a dos, permiten llegar a la conclusión que aquí se ha expuesto.

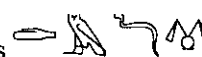
Da la impresión que no hay una jerarquía entre los elementos del universo. Las relaciones duales que se establecen entre ellos, el sentido general de equilibrio entre opuestos, son más importantes que una relación de superioridad.

Troy considera que, independientemente del sexo, dos elementos opuestos eran ya concebidos como fuerzas productoras de fertilidad. Tal vez esta *generalización* sea excesiva, pero en el caso de los componentes del universo es indudable, pues además de la oposición orden / caos son también exponentes de la dualidad masculino / femenino. Los elementos opuestos, que actúan en la realidad -los egipcios no habrían separado nunca un plano real de otro imaginario- aseguran los procesos de procreación y nacimiento y, consecuentemente, de resurrección y renacimiento.

Para concluir, queda ver cómo se integra el difunto real en los diversos componentes del universo y en especial a los cuerpos celestes.

El desplazamiento de Re por el cielo se realiza en un entorno que la ideología real no podía dejar de integrar para su provecho. Así, de la misma forma que el Sol nace a diario del horizonte, el conjunto del universo concibe y alumbra al monarca cada día. De Nun, Naunet, el cielo-*pt*, la *3ht* o la *d3t*, se resalta su capacidad para participar en mayor o menor medida en la continuidad de lo existente a través de su colaboración en el renacimiento real. Allen llega a plantear que es esa participación colectiva en la regeneración lo que impide una comprensión correcta de los diferentes elementos cósmicos, que en ocasiones no sabemos bien cómo distinguir.

El viaje real hacia las estrellas y su desplazamiento con ellas, en especial con aquellas relacionadas con el Año Nuevo y sobre todo con Orión-Sothis (el orto helíaco



de una concepción conectada con el comienzo de la inundación, lo que en la mitología egipcia son fenómenos conectados y no realidades independientes), añade matices aún

fecundidad que aporta el movimiento de los astros. Los TP se convierten así en la justificación ideológica al esfuerzo de construir impresionantes monumentos funerarios para el monarca. Difícilmente un egipcio que no fuera de la corte conoció nunca estos himnos y sólo una elite sacerdotal tendría acceso a una audición o a su lectura, pero es indudable que su composición responde a una ideología de la que son un reflejo explícito. Incluso enterrado, el monarca sigue siendo un elemento imprescindible de la organización social. En tanto que personificación del renacimiento diario, él garantiza la llegada de la inundación y prueba la necesidad de los enormes esfuerzos organizativos y laborales que han supuesto las construcciones para su vida terrestre y para la otra. El estado proveedor del que habla Kemp se encarna en este Rey del Alto y del Bajo Egipto que proporciona la fecundidad al país a través de su integración en el universo:

“¡Oh, este Merenré, tu agua, tu agua fresca, es la gran inundación que ha brotado de ti!” (868a-b, M).

San Cristobal de la Laguna,
febrero 1994 - septiembre 1998

ABOU SEIF, Hakim

Dégagement de la face est de la Pyramide de Chéops (février-mai, 1940), *ASAE* 46 (1947), 235-243.

ADAMS, Barbara

Predynastic Egypt. Aylesbury, 1988.

Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis. (ESA, 3). New Malden, 1995.

Elite Graves at Hierakonpolis, en *Aspects of Early Egypt*. Jeffrey Spencer (ed.). London, 1994, 1-15.

ALLEN, Thomas George

Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts. (SAOC, 27). Chicago, 1950.

ALLEN, James P.

Synthetic and Analytic Tenses in the Pyramid Texts, *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*. Paris, 1982, I, 19-27.

Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. (YES, 2). New Haven, 1988.

The Cosmology of the Pyramid Texts, en *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. (YES, 3). W.K. Simpson (ed.), New Haven, 1989, 1-28.

Reading a Pyramid, en *Hommage à Jean Leclant*, (BdE 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 5-28.

ALTENMÜLLER, Hartwig

Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. (ÄA, 24). Wiesbaden, 1972.

s.u. Bestattungsritual, *LÄ I* (1975), 745-765.

Bemerkungen zum Kannibalenspruch, en *Fragen an die altägyptische Literatur*. J. Assmann (ed.). Wiesbaden, 1977, 19-39.

ANTHES, Rudolf

Egyptian Theology in the Third Millennium B.C., *JNES*, XVIII: 3 (1959), 169-212.

ARKELL, Anthony John

An Archaic Representation of Hathor, *JEA* 41 (1955), 125-126.

An Archaic Representation of Hathor, *JEA* 44 (1958), 5.



ARNOLD, Dieter

Rituale und Pyramidentempel, *MDAIK* 33 (1977), 1-14.

Building in Egypt. Pharaonic Stone Masonry. New York / Oxford, 1991.

ASSELBERGHS, Henri

Chaos en Beheersing. Documenten uit aeneolithisch Egypte. Leiden, 1961.

ASSMANN, Jan

Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Heidelberg, 1975.

Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *GM* 25 (1977), 7-43.

Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura. Madrid, 1995.

BAINES, John

Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions, *JARCE* XXVII (1990), 1-23.

Egyptian Myth and Discourse: Myth, God, and the Early Written and Iconographic Record, *JNES* 50:2 (1991), 81-105.

Kingship, Definition of Culture, and Legitimation, en *Ancient Egyptian Kingship*. David O'Connor, David P. Silverman (eds.). Leiden / New York / Köln, 1995, 3-47.

Origins of Egyptian Kingship, en *Ancient Egyptian Kingship*. David O'Connor, David P. Silverman (eds.). Leiden / New York / Köln, 1995, 95-156.

BAINES, John / MÁLEK, Jaromír

Egipto. Dioses, templos y faraones. Barcelona, 1989.

BARTA, Winfried

Der königliche Totenopfertempel und seine Entstehung, *MDAIK* 22, (1967), 48-52.

Bemerkungen zur Darstellung der Jahreszeiten im Grabe des *Mrr-wj-k3.j*, *ZÄS* 97 (1971), 1-7.

Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs: Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches. (*MÄS*, 32). München / Berlin, 1975.

s.u. Königsdogma, *LÄ* III (1980), 485-494.

Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. (*MÄS*, 39). München / Berlin, 1981.

s.u. Re, *LÄ* V (1984), 156-180.

Pre-dynastic Egypt, en *Cambridge Ancient History*. I.E.S. Edwards, C.J. Gadd y N.G.L. Hammond (eds.). Cambridge, 1970, I, 1, 463-497.

BEAUX, Nathalie

La *douat* dans les Textes des Pyramides. Espace et temps de gestation, *BIFAO* 94 (1994), 1-6.

von BECKERATH, Jürgen

s.u. Horusgeleit, *LÄ* III (1980), 51-52.

s.u. König, *LÄ* III (1980), 461.

Handbuch der ägyptischen Königsnamen. (MÄS, 20). München / Berlin, 1984.

BEGELSBACHER-FISCHER, Barbara L.

Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie. (OBO, 37) Freiburg / Göttingen, 1981.

BELL, Lanny

Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, *JNES* 44 (1985), 251-294.

BENNETT, John

Pyramid names, *IEA* 52 (1966), 174-176.

BERGER, Catherine

À la quête de nouvelles versions des Textes des pyramides à propos des reines de la fin de l'Ancien Empire, en *Hommage à Jean Leclant*, (*BdE* 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 73-80.

BERGMAN, Jan

Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Uppsala, 1968.

BLEEKER, Claas Jouco

Hathor and Thoth. Two Key Figures of Ancient Egyptian Religion. Leiden, 1973.

BICKEL, Susanne

La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire. (OBO, 134). Fribourg / Göttingen, 1994.

BONNET, Hans

RÄRG = Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin / New York, 1971.

BOTTÉRO, Jean / KRAMER, Samuel Noah

Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne. Paris, 1989.



BOTTÉRO, Jean / STÈVE, Marie-Joseph

Il était une fois la Mésopotamie. Paris, 1993.

BREASTED, James Henry

Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Philadelphia, 1972 (ed. original: New York, 1912).

Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest. London, 1988, 5 volumes.

BROWN, Paula

s.u. Cannibalism, en *Encyclopedia of religion*. M. Eliade (ed.), Nueva York, 1987, III, 60-62.

BRUGSCH, Heinrich

Zwei Pyramiden mit Inschriften aus den Zeiten der VI. Dynastie, *ZÄS* 19 (1881), 1-15.

Mein Leben und mein Wandern. Berlin, 1894.

BRUNNER, Hellmut

s.u. König-Gott-Verhältnis, *LÄ* III (1980), 461-464.

S.u. Neunheit, *LÄ* IV (1982), 473-479.

BRUNTON, Guy

Mostagedda and the Tasian Culture. London, 1937.

BRUNTON, Guy / CATON THOMPSON, Gertrude

The Badarian Civilization and Predynastic Remains Near Badari. (*B.S.A.* 46). London, 1928.

BURGESS, E. Martin / ARKELL, Anthony John

The Reconstruction of the Hathor Bowl, *JEA* 44 (1958), 6-11; pl. VIII-IX.

CARDÍN, Alberto

Dialéctica y canibalismo. Barcelona, 1994.

CASE, Humphrey / PAYNE, Joan Crowfoot

Tomb 100: the Decorated Tomb at Hierakonpolis, *JEA* 48 (1962), 5-18.

CERNY, Jaroslav

A Note on the Recently Discovered Boat of Cheops, *JEA* 41 (1955), 75-79.

CIALOWYCZ, Krzysztof M.

La composition, le sens, et la symbolique des scènes zoomorphes prédynastiques en relief. Les manches de couteaux, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*. Renée Friedman, Barbara Adams (eds.). Oxford, 1992, 247-258.

Symbolika Przedstawien Wladcy Egipskiego w Okresie Predynastycznym. Kraków, 1993.

COUR-MARTY, Marguerite Annie

Les Textes des Pyramides témoignent du souci de normalisation des anciens Égyptiens, en *Hommage à Jean Leclant*, (BdE 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 123-139.

DAUMAS, François

s.u. Hathor, *L'Á II* (1977), 1024-1033.

DAVID, Elisabeth

Mariette Pacha. 1821-1881. Paris, 1994.

DAVIS, Whitney

Cemetery T at Naqada, *MDAIK* 39 (1983), 17-28.

The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art. Cambridge, 1989.

DAWSON, Warren R. / UPHILL, Eric P. / BIERBRIER, M.L.

Who was who in Egyptology. London, 1995.

DELÉTIE, Pierre / LEMOINE, Yves / MONTLUÇON, Jacques

La recherche des pyramides de reines de Pépi I^{er}, *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 88-89.

DERCHAIN, Philippe

Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique, en *Le pouvoir et le sacré*. L. de Heusch (ed.). Brüssel, 1962, 61-73.

Recensión de: A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*. Princeton, 1968; en *CdE* XLIV: 87 (1969), 70-72.

Recensión de: R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969; en *CdE* XLV: 90 (1970), 291-295.

Religión egipcia, en *Las religiones antiguas. I*. H.-Ch. Puech (dir.). Madrid, 1977 (1970), 101-192.

s.u. Anthropologie, en *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefoy (dir.). Paris, 1981, 46-50.



S.u. Cosmogonie. En Égypte pharaonique, en *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*. Y. Bonnefoy (dir.). Paris, 1981, 224-228.

DIEZ DE VELASCO, Francisco

Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones. Madrid, 1995.

DIJK, Jacobus van

s.u. Zerbrechen der roten Töpfe, *LÄ VI* (1986), 1389-1396.

Pr-nfr, *JEA* 46 (1978), 143-148.

DRIOTON, Étienne

Recensión de: B. Grdseloff, *Das ägyptische Reinigungszelt. Archäologische Untersuchung*. Le Caire, 1941; en *ASAE XL* (1940), 1007-1014.

DRIOTON, Étienne / VANDIER, Jacques

Historia de Egipto. Buenos Aires, 1977.

DUDAY, Henry / COURTAUD, P. / CRUBEZY, Éric / SELLIER, P. / TILLIER, Anne-Marie

L'Anthropologie de terrain: reconnaissance et interprétation des gestes funéraires, *Bulletin et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2: 3-4 (1990), 29-50.

DUQUESNE, Terence

Anubis Master of Secrets (*hry-šst?*) and the Egyptian Conception of Mysteries, *DE* 36 (1996), 25-38.

EATON-KRAUSS, Marianne

The Earliest Representation of Osiris?, *Varia Aegyptiaca* 3 (1987), 233-236.

EDWARDS, I. E. S.

The Pyramids of Egypt. Harmondsworth, 1972.

Do the Pyramid Texts Suggest an Explanation for the Abandonment of the Subterranean Chamber of the Great Pyramid?, en *Hommage à Jean Leclant*, (*BdE* 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 159-167 + 1.

ENGLUND, Gertie

Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt, en *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988*. G. Englund (ed.). (Boreas 20). Uppsala, 1989, 7-28.

ERMAN, Adolf / GRAPOW, Hermann

Wb. = *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*. Berlin, 1926-1931.

Belegst. = *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache. Die Belegstelen*. Berlin, -1953.

FALES, F. Mario

La estructura social, en *El alba de la civilización. I. La sociedad*. S. Moscati (ed.), Madrid, 1987, 167-290.

FAULKNER, Raymond Oliver

The "Cannibal Hymn" from the Pyramid Texts, *JEA* 10 (1924), 97-103.

A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962.

The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts, *JNES* 25 (1966), 153-161.

AEPT = *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969.

Recensión de: A. Piankoff, *The Pyramid of Unas*. Princeton, 1968; en *JEA* 56 (1970), 202-203.

FISCHER, Henry George

The Cult and Nome of the Goddess Bat, *JARCE* 1 (1962), 7-23.

Egyptian Titles of the Middle Kingdom: a Supplement to Wm. Ward's Index. New York, 1985.

FORMAN, Werner / QUIRKE, Stephen

Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt. London, 1996.

FRIEDMAN, Renée / ADAMS, Barbara (eds.)

The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman. Oxford, 1992.

FRANCO, Isabelle

Pequeño diccionario de mitología egipcia. Palma de Mallorca, 1994.

FRANKFORT, Henry

Pyramid Temples and the Religion of the Old Kingdom, *Bi Or* X: 5 (1953), 157-162.

Ancient Egyptian Religion. New York / Hagerstown / San Francisco / London, 1961 (ed. or.: New York, 1948).



Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza. Madrid, 1976.

FRIEDMAN, Renée

The Ceremonial Centre at Hierakonpolis Locality HK29A, en *Aspects of Early Egypt*. Jeffrey Spencer (ed.). London, 1994, 16-35.

GAUTHIER, Henri

Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques. 1925-1931, (reimpr.: Osnabrück, 1975).

GARDINER, Alan

Ancient Egyptian Onomastica. Oxford, 1947.

EG = Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford, 1957.

The Royal Canon of Turin. Oxford, 1959.

Late-Egyptian Miscellanies. (BAe, 7). Bruselas, 1937.

GARFINKEL, Yosef

Ritual Burial of Cultic Objects: the Earliest Evidence, *Cambridge Archaeological Journal* 4:2 (1994), 159-188.

GILULA, Mordechai

An Egyptian Etymology of the Name of Horus, *JEA* 68 (1982), 259-265.

GOEDICKE, Hans

Die Stellung des Königs im Alten Reich. (ÄA, 2). Wiesbaden, 1960.

Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. (ÄA 14). Wiesbaden, 1967.

God, *The SSEA Journal* XIV:2 (1986), 57-62.

GOMÀ, Farouk

Ägypten während der Ersten Zwischenzeit. (TAVO, B 27). Wiesbaden, 1980.

GOYON, Georges

Les navires de transport de la chaussée monumentale d'Ounas, *BIFAO* 69 (1971), 12-41, pl. I-VII.

GRANDET, Pierre / MATHIEU, Bernard

Cours d'égyptien hiéroglyphique. Paris, 1990-1993, 2 vols.

GRAPOW, Hermann

La publication des "Textes des pyramides", *CdE* XIV: 28 (1939), 218-231.

GRDSELOFF, Bernhard

Das ägyptische Reinigungszelt. Archäologische Untersuchung. Le Caire, 1941.

Nouvelles données concernant la tente de purification, *ASAE* LI (1951), 129-140.

GRIFFITHS, John Gwyn

The Origins of Osiris. (MÄS, 9). Berlin, 1966.

Recensión de Barta, *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König.* (MÄS, 39). München / Berlin, 1981; en *CdE* LVIII (1983), 115-118.

HARRIS, Marvin

Caníbales y reyes: un intercambio, *Revista española de Antropología americana*, XI (1981), 317-324.

Bueno para comer. Madrid, 1989.

HART, George

Egyptian Myths. London, 1990.

HASSAN, Fekri A.

Primeval Goddess to Divine King, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael A. Hoffman.* R. Friedman, B. Adams (eds.), 307-322.

HAWASS, Zahi

The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty, en *Ancient Egyptian Kingship.* David O'Connor, David P. Silverman (eds.) Leiden / New York / Köln, 1995, 221-262.

Tombs of the Pyramid Builders, *Archaeology* (january/february, 1997), 39-43.

HAWASS, Zahi / LEHNER, Mark

Builders of the Pyramids, *Archaeology* (january/february, 1997), 30-38.

The Texts in the Mastabeh of Se'n-Wosret-'Ankh at Lisht. New York, 1937.

HEERMA van VOSS, Matthieu

s.u. Nechbet, *LÄ* IV (1982), 366-367.



HELCK, Wolfgang

s.u. Pyramide, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, A.F. Pauly, G. Wissowa (eds.), Stuttgart XXIII, 2, (1959)

s.u. Gaue, *LÄ* II (1977), 385-408.

s.u. Peribsen, *LÄ* IV (1982), 937-938.

HOFFMAN, Michael Allen

Egypt before the Pharaohs. London, 1980.

HOFFMAN, Michael Allen / LUPTON, Carter / ADAMS, Barbara

Excavations at Locality 6, en *The Predynastic of Hierakonpolis. An Interim Report*. M.A. Hoffman (ed.), Macomb, Illinois / Giza, 1982, 38-60.

HOLMES, Diane L.

Chipped Stone-Working Craftsmen, Hierakonpolis and the Rise of Civilization in Egypt, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael A. Hoffman*. R. Friedman, B. Adams (eds.), 37-44.

HORNUNG, Erik

s.u. Dat, *LÄ* I (1975), 994-995.

s.u. Himmelsvorstellungen, *LÄ* II (1977), 1215-1218.

Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many. London / Melbourne / Henley, 1982.

El faraón, en *El hombre egipcio*. S. Donadoni (ed.), Madrid, 1991, 309-340.

Geist der Pharaonenzeit. Zürich / München, 1992.

JACOBSON, Helmuth

s.u. Kamutef, *LÄ* III (1980), 308-309.

JACQ, Christian

Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne. Épreuves et métamorphoses du mort d'après les Textes des Pyramides et les Textes des sarcophages. Monaco, 1986.

JAMES, Thomas Garnet Henry

The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi. London, 1953.

JÁNOSI, Peter

Bemerkungen zu den Nordkapellen des Alten Reiches, *SAK* 22 (1995), 145-168.

JÉQUIER, Gustave

La pyramide d'Oudjebten. Le Caire, 1928.

Les pyramides des reines Neit et Apouit. Le Caire, 1933.

Vases de pierre de la VI^e Dynastie, *ASAE*, XXXIV (1934), 97-113.

La pyramide d'Aba. Le Caire, 1935

Le monument funéraire de Pepi II. I. Le tombeau royal. Le Caire, 1936.

Le monument funéraire de Pepi II. II. Le temple. Le Caire, 1938.

Le monument funéraire de Pepi II. III. Les approches du temple. Le Caire, 1940.

Considerations sur les religions égyptiennes. Neuchâtel, 1946.

JOHNSON, Sally Barber

The Cobra Goddess of Ancient Egypt. Predynastic, Early Dynastic, and Old Kingdom Periods. London, 1990.

JUNKER, Hermann

Giza VI. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza. Die Mastabas des Nfr (Nefer), Kdfj (Kedfi), K3hjf (Kahjef) und die westlich anschliessenden Grabanlagen. Wien / Leipzig, 1943.

KAISER, Werner

Zur Entstehung des gesamtägyptischen Staates, *MDAIK* 46 (1990), 287-299.

KAISER, Werner / DREYER, Günter

Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 2. Vorbericht, *MDAIK* 38 (1982), 211-270.

KÁKOSY, László

s.u. Atum, *LÄ* I (1975), 550-552.

s.u. Mehet-weret, *LÄ* II (1977), 3-4.

KAPLONY, Peter

s.u. Hemuset, *LÄ* II (1977), 1117-1119.

s.u. Zepter, *LÄ* VI (1986), 1373-1389.

KEES, Hermann

Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklungen bis zum Ende des Mittleren Reiches. Leipzig, 1926.

Der Götterglaube im alten Ägypten. Leipzig, 1941.



KEMP, Barry J.

Abydos and the Royal Tombs of the First Dynasty, *JEA* 52 (1966), 13-22.

The Egyptian First Dynasty Royal Cemetery, *Antiquity* XLI (1967), 22-32.

Merimda and the Theory of House Burial in Prehistoric Egypt, *CdE* XLIII: 85 (1968), 22-33.

Photographs of the Decorated Tomb at Hierakonpolis, *JEA* 59 (1973), 36-43.

El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización. Barcelona, 1992.

KESSLER, Dieter

s.u. Nekropolen. Frühzeit und Altes Reich, 1.-6. Dynastie, *LÄ* IV (1982), 395-414.

KÖHLER, Ursula

s.u. Kannibalismus, *LÄ* III (1980), 314-315.

LABROUSSE, Audran

La polychromie de la chambre funéraire du roi Mérenrê, en *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 74-75.

Le sarcophage du roi Têti, en *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 76.

Les complexes funéraires du roi Pépi I^{er} et de trois reines, en *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 80-87.

L'architecture des pyramides à textes. I. Saqqara Nord. (BiEtud 114. Mission Archéologique de Saqqara III). Le Caire, 1996.

LABROUSSE, Audran / MOUSSA, Ahmed M.

Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas. (BiEtud 111). Le Caire, 1996.

LACAU, Pierre

Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, *ZAS* 51 (1913), 1-64.

LAUER, Jean-Philippe

Le temple funéraire de Khéops à la grande pyramide de Guizeh, *ASAE* 46 (1947), 245-262.

Le problème des pyramides d'Égypte. Paris, 1948.

Le temple haut de la pyramide du roi Ouserkaf à Saqqarah, *ASAE* 53 (1955), 119-133.

Arquitectura, en *Los faraones. Los tiempos de las pirámides*. Jean Leclant (ed.). Madrid, 1978, 59-119.

Le mystère des pyramides. Paris, 1988.

LAUER, Jean-Philippe / LECLANT, Jean

Le temple haut du complexe funéraire du roi Teti. (BdE 50). Le Caire, 1972.

LANGE, Hans Ostenfeldt

Beiträge zur Textesgestaltung der Pyramidentexte, *ZÄS* XXXIV (1896), 139-149.

LECLANT, Jean

Recherches à la pyramide de Pépi Ier (Saqqarah 1966-1970), *BSFE* 58 (1970), 5-18.

Recherches dans la pyramide et au temple haut du pharaon Pépi Ier à Saqqarah, *Scholae Adriani de Buck Memoriae Dicatae*, Leiden, 1979.

Les textes de la pyramide de Pépi Ier, IV: le passage A-S, en *Festschrift E. Edel*, 12. März 1979, Bamberg, 1979, 285-301.

La "famille libyenne" au temple haut de Pépi I^{er}, en *Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire*. J. Vercoutter (ed.), Le Caire, 1980.

À la quête des pyramides des reines de Pépi I^{er}, *BSFE* 113 (1988), 20-31.

Les textes des pyramides, *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 60-65.

Recherches et découvertes à la pyramide à textes de Pépi Ier, *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 52-59.

LECLANT, Jean / CLERC, Gisèle

Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1992-1993, *Orientalia* 63 (1994), 345-473.

LECLERC, J.

La notion de sepulture, *Bulletin et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2: 3-4 (1990), 13-18.

LEGRAIN, Georges

Statues et Statuettes de Rois et de Particuliers. CGC 42001-42138. Le Caire, 1906.

LESKO, Leonard H.

The Ancient Egyptian Book of Two Ways. Berkeley / Los Angeles / London, 1972.

LICHTHEIM, Miriam

Ancient Egyptian Literature. I: The Old and Middle Kingdoms. Berkeley / Los Angeles / London, 1975.

Ancient Egyptian Literature. II: The New Kingdom. Berkeley / Los Angeles / London, 1976.

Ancient Egyptian Literature. III: The Late Period. Berkeley / Los Angeles / London, 1980.



LOPRIENO, Antonio

El esclavo, en *El hombre egipcio*. S. Donadoni (ed.). Madrid, 1991.

LÜSCHER, Barbara

Untersuchungen zu ägyptischen Kanopenkästen. Vom Alten Reich bis zum Ende der Zweiten Zwischenzeit. (HÄB 31). Hildesheim, 1990.

MALEK, Jaromir

King Merykare and his Pyramid, en *Hommage à Jean Leclant*, (BdE 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 203-214.

MARTIN, Geoffrey T.

Saqqara, en *Excavating in Egypt. The Egypt Exploration Society. 1882-1982*. T.G.H. James (ed.). London, 1982, 107-122.

MARTIN, Karl

s.u. Was-Zepter, *LÄ VI* (1986), 1152-1154.

MASPERO, Gaston

Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. Paris, 1894.

Sur le pyramidion d'Amenemhaït III à Dahchour, *ASAE III* (1902), 206-208.

MENU, Bernadette

Principes fondamentaux du droit égyptien, *CdE LXX* (1995), 139-140.

MERCER, Samuel A.B.

The Pyramid Texts in Translation and Commentary. Nueva York, 1952, 4 volúmenes.

Literary Criticism of the Pyramid Texts. London, 1956.

Earliest Intellectual Man's Idea of the Cosmos. London, 1957.

MICHALOWSKI, Kazimierz

Arte y civilización de Egipto. Barcelona, 1969.

MIDANT-REYNES, Beatrix / BOISSON, Hugues / BUCHEZ, Nathalie / CRUBEZY, Éric / HENDRICKX, Stan / JALLET, Frédéric

Le site prédynastique d'Adaïma. Rapport de la huitième campagne de fouille, *BIFAO 97* (1997), 201-219.

MIDANT-REYNES, Beatrix / BUCHEZ, Nathalie / CRUBEZY, Éric / JANIN, Thierry

The Predynastic Site of Adaima: Settlement and Cemetery, en *Aspects of Early Egypt*. Jeffrey Spencer (ed.). London, 1994, 93-97.

MILLET, N.B.

The Narmer Macehead and Related Objects, *JARCE* XXVII (1990), 53-59.

MOLINERO POLO, Miguel Ángel *esina y D.E.A.*

La cartografía egipcia del más allá en los libros funerarios del Reino Medio, en *Primera Semana Canaria del Mundo Antiguo: Realidad y Mito*. F. Díez de Velasco, M. Martínez y A. Tejera (editores), Madrid / La Laguna, 1997, 173-201.

De la creación del IFAO a la Primera Guerra Mundial, en *Egipto. Doscientos años de investigación arqueológica*, M.Á. Molinero Polo, J.R. Pérez-Accino, A. Pérez Largacha, C. Sevilla Cueva (coords.). Madrid, 1998, 44-65.

El rey y el universo en los *Textos de las Pirámides*, en *Actas del Tercer Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Vitoria, 1994. Vitoria (en prensa).

MONTET, Pierre

Hathor et les papyrus, *Kêmi* XIV (1957), 102-108.

MORET, Alexandre

Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris, 1902.

Le rituel du culte divin journalier en Égypte. Paris, 1902.

MORGAN, Jacques de

Recherche sur les origines de l'Égypte. Paris, 1897.

MÜLLER, Dieter

Recensión de H. Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*. Wiesbaden, 1972, en *Orientalia* XLIII (1974), 426-429.

MURRAY, Margaret Alice

Burial Customs and Beliefs in the Hereafter in Predynastic Egypt, *JEA* 42 (1956), 86-96.

NEWBERRY, Percy Edward

El-Bersheh. I. The Tomb of Tehuti-Hetep. London, 1894(?)

The ¹ Sceptre, *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 giugno 1843)*. Pisa, 1949, vol. I, 269-272.

OSING, Jürgen

s.u. Pharaon, *LÄ* IV (1982), 1021.

Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas, *MDAIK* 42 (1986), 131-144.

O'CONNOR, David

Boat Graves and Pyramid Origins. New Discoveries at Abydos, Egypt, *Expedition. The University Museum Magazine of Archaeology and Anthropology University of Pennsylvania* 33: 3 (1991), 5-17.

The Status of Early Egyptian Temples: An Alternative Theory, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*. Renée Friedman, Barbara Adams (eds.). Oxford, 1992, 83-98.

O'CONNOR, David / SILVERMAN, David P. (eds.)

Ancient Egyptian Kingship. (Probleme der Ägyptologie, 9). Leiden / New York / Köln, 1995.

PAYNE, Joan Crowfoot

Predynastic Chronology at Naqada, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*. Renée Friedman, Barbara Adams (eds.). Oxford, 1992, 185-192.

PÉREZ LARGACHA, Antonio

El nacimiento del estado en Egipto. Alcalá de Henares, 1993.

Some Suggestions and Hypothesis Concerning the Maadi Culture and the Expansion of Upper Egypt, *GM* 135 (1993), 41-52.

Relations Between Egypt and Mesopotamia at the End of the Fourth Millennium, *GM* 137 (1993), 59-76.

Naqada II Decorated Ware and Protodynastic Egypt. Economic, Social and Political Implications, *Archéo-Nil*, (texto mecanografiado).

La arqueología egipcia, hoy, en *Egipto, en Doscientos años de investigación arqueológica*. M.Á. Molinero Polo, J.R. Pérez-Accino, A. Pérez Largacha, C. Sevilla Cueva (coords.), Madrid, 1988, 110-133.

PÉREZ VÁZQUEZ, Francisco

La transcripción castellana de los nombres propios egipcios. Madrid, 1996.

PÉREZ-ACCINO, José Ramón

La arqueología egipcia desde la II Guerra Mundial hasta la campaña de salvamento de Nubia, en *Doscientos años de investigación arqueológica*. M.Á. Molinero Polo, J.R. Pérez-Accino, A. Pérez Largacha, C. Sevilla Cueva (coords.), Madrid, 1988, 86-93.

PETRIE, William Matthew Flinders

Medum. London, 1892.

The Pyramids and Temples of Gizeh. London, 1990 (nueva edición).

The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. I-II. London, 1900-1901.

Deshasheh, 1897. London, 1898.

PETRIE, William Matthew Flinders / MACE, Arthur Cruttenden

Diospolis Parva. The Cemeteries of Abadiyeh and Hu, 1898-9. London, 1901.

PETRIE, William Matthew Flinders / QUIBELL, James Edward

Naqada and Ballas. London, 1896.

PETRIE, William Matthew Flinders / WAINWRIGHT, Gerald Avery

Meydum and Memphis III. London, 1910.

PETRIE, William Matthew Flinders / WAINWRIGHT, Gerald Avery / MACKAY, Ernest John Henry

The Labyrinth, Gerzeh and Mazghuneh. London, 1912.

PIANKOFF, Alexander

The Pyramid of Unas. Princeton, 1968.

PIERRE, Isabelle

La gravure des textes dans la pyramide de Pépi Ier. Les différentes étapes, en *Hommage à Jean Leclant*, (BdE 106 / 1). C. Berger, G. Clère, N. Grimal (eds.), Le Caire, 1994, 299-314.

PORTER, Bertha / MOSS, Rosaline Louisa Beaufort

Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings.

III.1. *Memphis. Abû Rawâsh to Abusir*. Oxford, 1994 (2nd edition).

III.2. *Memphis. Saqqâra to Dahshur*. Oxford, 1981 (2nd edition).

POSENER, Georges

Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh. II. Nos. 1109-1266. Cairo, 1951-1972.

De la divinité du pharaon. Paris, 1960.



POSENER-KRIÉGER, Paule

Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir). Traduction et commentaire. (BdE, 65). Le Caire, 1976, 2 vols.

QUIRKE, Stephen

REDFORD, Donald B.

Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History. Mississauga, 1986.

RICKE, Herbert

Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reichs II, en *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*, Heft 5, H. Ricke (ed.), Kairo, 1950, 1-128.

Baugeschichtlicher Vorbericht über die Kultanlagen der Südlichen Pyramide des Snofru in Dahschur, *ASAE* 52 (1954), 603-623.

RIDLEY, Ronald T.

The Discovery of the Pyramid Texts, *ZÄS* 110 (1983), 74-80.

ROCCATI, Alessandro

La littérature historique sous l'Ancien Empire Égyptien. (LAPO 11). Paris, 1982.

ROMER, John

Valley of the Kings. London, 1988.

RÖSSLER-KÖHLER, Ursula

s.u. Jenseitsvorstellungen, *LÄ* III (1980), 252-267.

RUDHARDT, Jean

Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque. Berna, 1971.

SAHLINS, Marshall

Cultura, proteínas, beneficios: Un comentario al libro de Marvin Harris "Caníbales y Reyes", *Revista española de Antropología americana*, IX (1979), 75-92.

Ägyptologische Studien. Zur grammatik der Pyramidentexte I: Über das als Vorschlag verwendete "Schilfblatt". Leipzig, 1893.

Ägyptologische Studien. Index zu den Pyramidentexte I-III: Die Formbildenden Elemente der altägyptischen Grammatik. Leipzig, 1902.

SCHÄFER, Heinrich

Der ägyptische Name des “Königsringes”, *ZÄS* 34 (1986), 167.

SCHENKEL, Wolfgang

s.u. Horus, *LÄ* III (1980), 14-25.

SCHLICHTING, Robert

s.u. Neith, *LÄ* IV (1982), 392-394.

SCHOTT, Siegfried

Spuren der Mythebildung, *ZÄS* 78 (1943), 1-27.

Mythe und Mythebildung im alten Ägypten. Leipzig, 1945.

Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult, en *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde*, Heft 5, H. Ricke (ed.), Kairo, 1950, 131-264.

SERRANO DELGADO, José Miguel

El origen y sentido básico de la palabra *ḥnmmt* (el llamado “pueblo del Sol”). Copia impresa, 14 pp.

SETHE, Kurt

Die Altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. Leipzig, 1908-1922, 4 vols.

Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930.

Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte, *Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse*, XVIII (1931), 520-541.

Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexten. Glückstadt / Hamburg, 1935-1962, 6 vols.

SETTGAST, Jürgen

Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen. Glückstadt / Hamburg / New York, 1963.

SEVILLA CUEVA, María Covadonga

Las Divinas Adoratrices de Amón y la realeza egipcia durante el Tercer Periodo Intermedio (c. 1100-650 a.C.). Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, 1995.



SIMPSON, William Kelly (ed.)

The Literature of Ancient Egypt. New Haven / London, 1973.

SMITH, William Stevenson

A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. London, 1946.

SPELEERS, Louis

Les textes des pyramides égyptiennes. Bruxelles, 1923-1924.

Comment faut-il lire les Textes des Pyramides?, Bruxelles, 1934.

SPENCER, Alain Jeffrey

Death in Ancient Egypt. Harmondsworth, 1982.

Early Egypt. The Rise of Civilisation in the Nile Valley. London, 1993.

SPENCER, Patricia

The Egyptian Temple. A Lexicographical Study. London / Boston / Melbourne / Henley, 1984.

SPIEGEL, Joachim

Das Werden der altägyptischen Hochkultur. Heidelberg, 1953.

Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung. (ÄA, 23). Wiesbaden, 1971.

STADELMANN, Rainer

s.u. Taltempel, *LÄ VI* (1986), 189-193.

Die ägyptischen Pyramiden: vom Ziegelbau zum Weltwunder. Mainz am Rhein, 1997³.

TOBIN, Vincent Arie

Myth and Politics in the Old Kingdom of Egypt, *BiOr XLIX*: 5/6 (1992), 605-636.

TROY, Lana

Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History. (Boreas 14). Uppsala, 1986.

The Ennead: The Collective as Goddess, en *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988*. G. Englund (ed.). (Boreas 20). Uppsala, 1989, 59-69.

VANDIER, Jacques

La religion égyptienne. Paris, 1949.

Manuel d'archéologie égyptienne. II. Les grandes époques. L'architecture religieuse et civile. Paris, 1955.

VERCOUTTER, Jean

Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum. Paris, 1962.

VERNER, Miroslav

Verlorene Pyramiden, vergessene Pharaonen. Abusir. Praha, 1994.

WARD, William A.

Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom: with a Glossary of Words and Phrases Used. Beirut, 1982.

von der WAY, Thomas

Indications of Architecture with Niches at Buto, en *The Followers of Horus. Studies Dedicated to Michael A. Hoffman.* R. Friedman, B. Adams (eds.), 217-226.

WESTENDORF, Wolfhart

s.u. Dunanui, *LAI* (1975), 1152-1153.

WILKINSON, Richard H.

Symbol and Magic in Egyptian Art. London, 1994.

WILLIAMS, Bruce

Decorated pottery and art of Naqada III. (MÄS 45). München / Berlin, 1988.

WILLIAMS, Bruce / LOGAN, Thomas J.

The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery Before Narmer, *JNES* 46 (1987), 245-285.

WILSON, John A.

Egipto, en *El pensamiento prefilosófico.* H. Frankfort y H.A. Frankfort (eds.). México, 1954.

La cultura egipcia. México D.F. / Madrid, 1953.

WISSA, Myriam

Le grès protecteur. Le sarcophage d'Ounas, en *Saqqara. Aux origines de l'Égypte pharaonique*, 146-147 (mars-avril 1990), 77.

WRIGHT, G.R.H.

The Egyptian Sparagmos, *MDAIK* 35 (1979), 345-358.



Bibliografía

WUTTMANN, Michel

La restauration des parois des appartements funéraires de la pyramide de Pépi I^{er}, *Saqqara*.
Aux origines de l'Égypte pharaonique, 146-147 (mars-avril 1990), 72-73.

ZIBELIUS, Karola

Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches. (TAVO, B19). Wiesbaden, 1978.

ÍNDICE DE CUADROS

1. Trabajos arqueológicos, epigráficos y filológicos más importantes relacionados con los *Textos de las pirámides*
2. Traducción castellana y sigla de los términos franceses usados para denominar las estancias funerarias
3. Colores en la decoración y en los textos de las estancias funerarias
4. Comparación en el orden de ceremonias en el enterramiento, según Grdseloff y Altenmüller
5. Correspondencia entre los grupos de Osing y los Sprüche de la pirámide de Unis
6. Series de Allen en la pirámide de Unis
7. Relación entre los grupos de Osing y las series de Allen en la pirámide de Unis

Cuadro 1

Trabajos arqueológicos, epigráficos y filológicos más importantes relacionados con los *Textos de las pirámides*

Fecha	Investigador responsable	Trabajo realizado o publicado
Primavera de 1879		Entrada fortuita de un zorro, en su huida, en la pirámide de Pepy I
Comienzos de 1880		Concesión de un presupuesto especial a Mariette. Una parte ha de dedicarse a la apertura de al menos una pirámide de Saqqara sur
Mayo 1880	Mariette	Apertura de la pirámide de Pepy I por Mohammed Chahin. Copia rápida de los textos por Emile Brugsch
Diciembre 1880	Mariette	Apertura de la pirámide de Merenre por Chahin y Hamzaoui
4 de enero de 1881	Mariette	Copia de los textos de Merenre por Emile y Heinrich Brugsch
11 de febrero de 1881	Heinrich Brugsch	Copia de textos en la cámara funeraria de Pepy I
28 de febrero de 1881	Maspero	Apertura de las cámaras en la pirámide de Unis
Febrero (?) - abril 1881	Maspero	Apertura de las cámaras en la pirámide de Pepy II
4 de marzo de 1881 31 de marzo de 1881	Heinrich Brugsch	Comunicaciones sobre sus trabajos en la pirámide de Pepy I, en Instituto de Egipto, El Cairo, y Academia de Berlin, respectivamente
Primavera 1881	Heinrich Brugsch	Artículo en ZÄS que da a conocer la aparición de los textos de Pepy I y Merenre
Mayo 1881	Maspero	Apertura de las cámaras en la pirámide de Teti

1882-1892	Maspero	Publicación de los textos como artículos sucesivos en <i>RT</i>
1893-1902	Schack-Schackenburg	Primer estudio de particularidades gramaticales. Establece una primera concordancia de algunos textos repetidos en varias pirámides

1894	Maspero	<i>Les inscriptions des pyramides de Saqqarah</i>
Invierno 1897-1898, y abril-mayo 1898	Heinze / Stein	Calcos y fotografías de los textos para la Academia de Berlín
Comienzos del siglo	Barsanti	Descubrimiento del templo alto de Unis
1905-1908	Quibell	Se inicia el desescombros del complejo funerario de Teti
1908-1910	Sethe	<i>Die altägyptische Pyramidentexte</i> (volúmenes del texto autografiado)

		vez primera de una capilla septentrional
1925-1936	Jéquier	Excavación del complejo funerario de Pepy II, con las pirámides de Udyebten, Neit e Iput II
1828	Jéquier	<i>La pyramide d'Oudjebten</i>

1935	Jéquier	<i>La pyramide d'Aba</i>
1936 -1940	Jéquier	<i>Le monument funéraire de Pepi II</i>

1936 -1937, 1939	Lauer	Continuación de los trabajos en el templo alto de Unis
1937	Selim Hassan	Trabajos en el complejo funerario de Unis: templo alto; localización de la calzada; descubrimiento de una de las barcas y del muro septentrional del desembarcadero
Años 40	Hussein	Trabajos en el templo alto de Unis

1949	Hussein	Segunda barca junto a la calzada de Unis
1951-1952, 1955 -1956	Sainte Fare Garnot / Lauer	Trabajos en las cámaras internas de Teti
1965 y ss.	Leclant	Se concluye la consolidación de las cámaras internas en la pirámide de Teti
1966-1979	Lauer / Leclant y Labrousse	Excavación desde la superficie de las cámaras internas en la pirámide de Pepy I. Miles de fragmentos con textos.

	Labrousse	
1971-1981	Moussa y Mahmoud	Excavación del templo bajo de Unis

		pirámide de Pepy II, que queda accesible a los investigadores
--	--	---

--	--	--

1985	Leclant	Se continúan los trabajos en el complejo de Dyedkaré-Isesi para su futuro estudio arquitectónico
1987-hoy	Leclant	Descubrimiento y excavación de los complejos funerarios de las esposas de Pepy I

Cuadro 2

Traducción castellana y sigla de los términos franceses usados para denominar las estancias funerarias.

<i>Castellano</i>	<i>Sigla</i>	<i>Francés</i>
pasillo descendente o descenso	D	descenderie
barrera de granito		bouchon de granit
vestíbulo	V	vestibule
corredor	C	couloir
dispositivo de rastrillos		système des herses
pasillo de granito		passage de granit
antecámara	A	antichambre
pasadizo A-S	A-S	passage A-S
serdab	S	serdab
cámara funeraria	F	chambre funéraire

Cuadro 3

Colores en la decoración y textos de las estancias funerarias

	verde	azul	rojo	amarillo	blanco	negro	grisáceo	rojizo	oro
Unis		x	x	x	x	x			
Teti						x		x	
Pepy I	x			x	x	x			x
Merenre	x				x	x			x
Pepy II	x				x		x		

Información tomada de Labrousse, *L'architecture...*, 1, 131-135.

Cuadro 4

Comparación del orden de ceremonias en el enterramiento según Grdseloff y Altenmüller

Grdseloff	Altenmüller
a1	A

	<i>momificación</i>
a6 / a7	C
<i>momificación</i>	
b1	
b2	C (?)
	D
	E / F
G	
	H / I / J / K / L / M
b4	N
	O
	P

Cuadro 5

Correspondencia entre los grupos de Osing y los Sprüche de la pirámide de Unis

Grupo	Sprüche en la pirámide de Unis
A	A ₁ : 226-243 A ₂ : 276-299 314
B	23-171, 204-212, 223-224, 199, 32, 23, 25, 200, 244
C	213-222 245-246 (?)
D	247-258, 260-263, 267-275, 300-312
E	313, 315-321

Cuadro 6

Series de Allen en la pirámide de Unis.

A-C: ritual de ofrenda		
A	23	libación
	24	incensación
	32	agua e incienso
	34-36	incienso
	37-42, 32, 43	apertura de la boca
	44-57	pequeños alimentos
	72-81	aceites, pintura de ojos, tejidos
	23	libación
	32	agua e incienso
	82-96	tabla de ofrendas
	108-171	gran ofrenda (<i>dbht-htp</i>)
B	172-198 (ausente en W)	
C ₁	223	ofrenda general de alimentos
	224	ofrenda general de vestidos e insignias
C ₂	199	reversión de las ofrendas (<i>wdb htpt-ntr</i>)
	32-23	libación
	25-200	incensación
C ₃	244	ruptura de las vasijas del ritual
D: respuesta del rey		
	166-205	
E: ritual de resurrección		
E ₁	213-222	
E ₂	245-246	
F-G: textos de transformación en <i>3h</i>		
F ₁	247-253, 254-258, 260-263, 270-272	
F ₂	273-276	
F ₃	277-301	
G	302-312	

H. encantamientos protectores

300-340

I-J. textos de salida al día

I 313-317

J 318-321

Cuadro 7

Relación entre los grupos de Osing y las series de Allen en la pirámide de Unis

Osing	Allen
A ₁ A ₂	H F ₂ (último Spr.), F ₃ (todos salvo 300 y 301)
B	
	D
C	E ₁ , E ₂
D	F ₁ , F ₂ (salvo 276), F ₃ (300-301), G

A, [B], C

ÍNDICE DE FIGURAS PROCEDENCIA

1. Localización de las pirámides de Egipto.
Adaptado de Lehner, *The Complete...*, 10-11.
2. Saqqara. Pirámides con textos.
Adaptado de Stadelmann, *Die ägyptische...*, 181.
3. Página en la publicación de Sethe de los *Textos de las pirámides*
Sethe, *Die altägyptischen...*, I, 3.
- 3*. Las estancias funerarias y su denominación actual, en el sistema de siglas.
4. Planta de las construcciones sobre la meseta del complejo funerario de Unis.
Labrousse / Moussa, *La temple...*, 6, fig. 2.
5. Planta del templo alto en el complejo funerario de Neferirkare-Kakai.
Adaptado de Posener-Kriéger, *Les archives...*, 495, fig. 32.
6. Reconstrucción axonométrica del templo del valle perteneciente al complejo funerario de Unis.
Labrousse / Moussa, *La temple...*, 64, fig. 38.
7. Reconstrucción axonométrica del conjunto de templo alto y pirámide del complejo funerario de Unis
Labrousse / Moussa, *La temple...*, 66, fig. 39.
8. Reconstrucción de la necrópolis de Abusir por Borchardt.
Adaptada de su versión en Verner, *Verlorene...*, 63.
9. Planta del complejo funerario de Pepy II.
Porter / Moss, *Topographical...*, III.2, 1021, fig. XLIV.
- 10a. Sección norte-sur de la capilla septentrional en el complejo funerario de Unis.
- 10b. Sección este-oeste de la capilla septentrional en el complejo funerario de Teti.
Labrousse, *L'architecture...*, I / 2, 6, fig. 6 y 18, fig. 33.
11. Planta de las estancias internas en la pirámide de Unis, con la distribución de textos.
Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 116.
12. Planta de las estancias internas en la pirámide de Teti, con la distribución de textos.
Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 120.

13. Planta de las estancias internas en la pirámide de Pepy I, con la distribución de textos.

Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 125.

14. Planta de las estancias internas en la pirámide de Merenre, con la distribución de textos.

Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 139.

15. Planta de las estancias internas en la pirámide de Pepy II, con la distribución de textos.

Sethe, *Die altägyptischen...*, III, 146.

16a-c. Construcción del dispositivo de rastrillos en la pirámide de Merenre.

Labrousse, *L'architecture...*, I / 2, 53, fig. 97.

17. Planta del complejo funerario de Iput II.

Jéquier, *Les pyramides...*, pl. XXXVI.

18a. Pirámide de Unis, estrellas de la cámara funeraria.

18b. Pirámide de Teti, estrellas del pasadizo A-F.

18c-d. Pirámide de Merenre, puntos y trazos para el traslado sobre el muro de los textos.

Labrousse, *L'architecture...*, I / 2, 12, fig. 23, 22, fig. 44, 57, fig. 105a/b.

19. *ibw n w^cb*

19a. Representación en la tumba de Qar, Guiza.

19b. Representación en la tumba de Idu, Guiza.

Grdseloff, *Das ägyptische...*, 8-9, figs. 2 y 3.

19c. Instalación del canal, rampas y tienda de purificación según la hipótesis de Drioton.

Drioton, Recensión de Grdseloff, *Das ägyptische...*, 1010, fig. 125.

20. *ibw n w^cb*

20a. Representación en la tumba de Mereruka, Saqqara.

20b. Representación en la tumba de Pepyankh el Joven, Meir y reconstrucción de su planta por Grdseloff.

Grdseloff, *Das ägyptische...*, 6, fig.1 y 11, fig. 4.

21. Correspondencia entre determinados Spr. y edificios del complejo funerario según la hipótesis de Schott.

Schott, *Bemerkungen...*, 215-214, figs. 58 y 57.

22. Hipótesis de Schott.

Correspondencia entre el complejo funerario y las estancias internas de la pirámide.

23. Hipótesis de Schott.

- 23a. Correspondencia de los himnos osiríacos con las estatuas del patio y sus capillas.
 23b. Esquema de la repartición de textos en la cámara funeraria.
 23c. Reparto de dioses y ciudades en la cámara funeraria según datos de los propios *Textos de las pirámides*
 Schott, *Bemerkungen...*, 195, fig. 54, 207, fig. 55 y 208, fig. 56.
24. Orden de lectura de los textos en la hipótesis de Spiegel.
25. Reparto de grupos y sus textos en las estancias funerarias de la pirámide de Unis, según Osing.
 Osing, *Zur Disposition...*, 133, fig. 1.
26. Distribución de los textos en la cámara funeraria y el pasadizo A-F del rey Unis, según Osing.
 Osing, *Zur Disposition...*, 135, fig. 3 y 137, fig. 4.
27. Distribución de los textos en la antecámara y el corredor del rey Unis, según Osing.
 Osing, *Zur Disposition...*, 139, fig. 5.
28. Distribución de los textos y series en la cámara funeraria y el pasadizo A-F del rey Unis, según Allen.
 Allen, *Reading...*, 13, fig. 3.
-
- según Allen.
 Allen, *Reading...*, 21, fig. 4.
30. Reconstrucción del esquema decorativo del lino de Gebelein.
 Williams / Logan, *The Metropolitan...*, 279, fig. 15.
31. Decoración de la tumba 100 de Hieracómpolis.
 Quibell / Green, *Hierakonpolis II*, Pl. LXXV.
- 32a. Reverso de la Paleta de los cánidos. Depósito principal de Hieracómpolis. Museo Ashmolean de Oxford.
 Kemp, *El Antiguo...*, fig. 14.
- 32b. Anverso de la Paleta de la batalla. Museo Británico.
 Cialowicz, *Symbolika...*, .
33. Verso y recto del mango de cuchillo del Museo de Brooklyn.
 Cialowicz, *La composition...*, 248, figs. 1 y 2.
34. Recto y verso del mango de cuchillo del Museo Metropolitano de Nueva York.
 Williams / Logan, *The Metropolitan...*, 273-274, figs. 1 y 2.
35. Dos propuestas de la imagen del universo en la cosmología egipcia
 35a. Según Wilson.

Wilson, Egipto, 67.

35b. Según Mercer.

Mercer, *The Pyramid...*, IV, pl. VI.

36a. Paleta de la tumba 56 de el-Guerza, con representación de una deidad vacuna celeste.

Petrie / Wainwright / Mackay, *The Labyrinth...*, pl. 6, 7.

36b. El cielo, sus pilares y la tierra. Representación egipcia y su extensión a tres dimensiones.

Wilkinson, *Symbol...*, 139, figs. 86 y 87.

N
↑
To Abu Roash
8 km (5 miles)

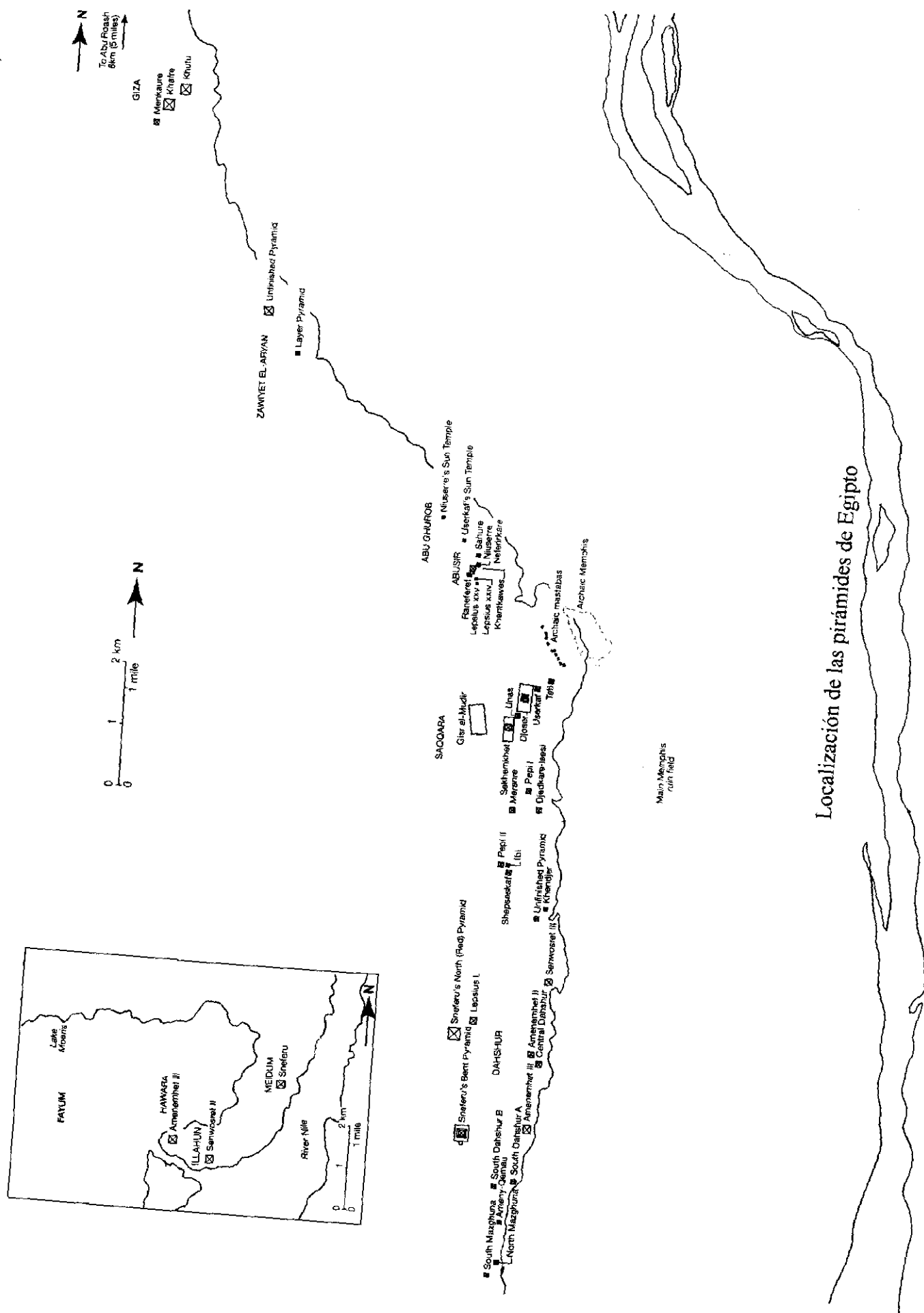
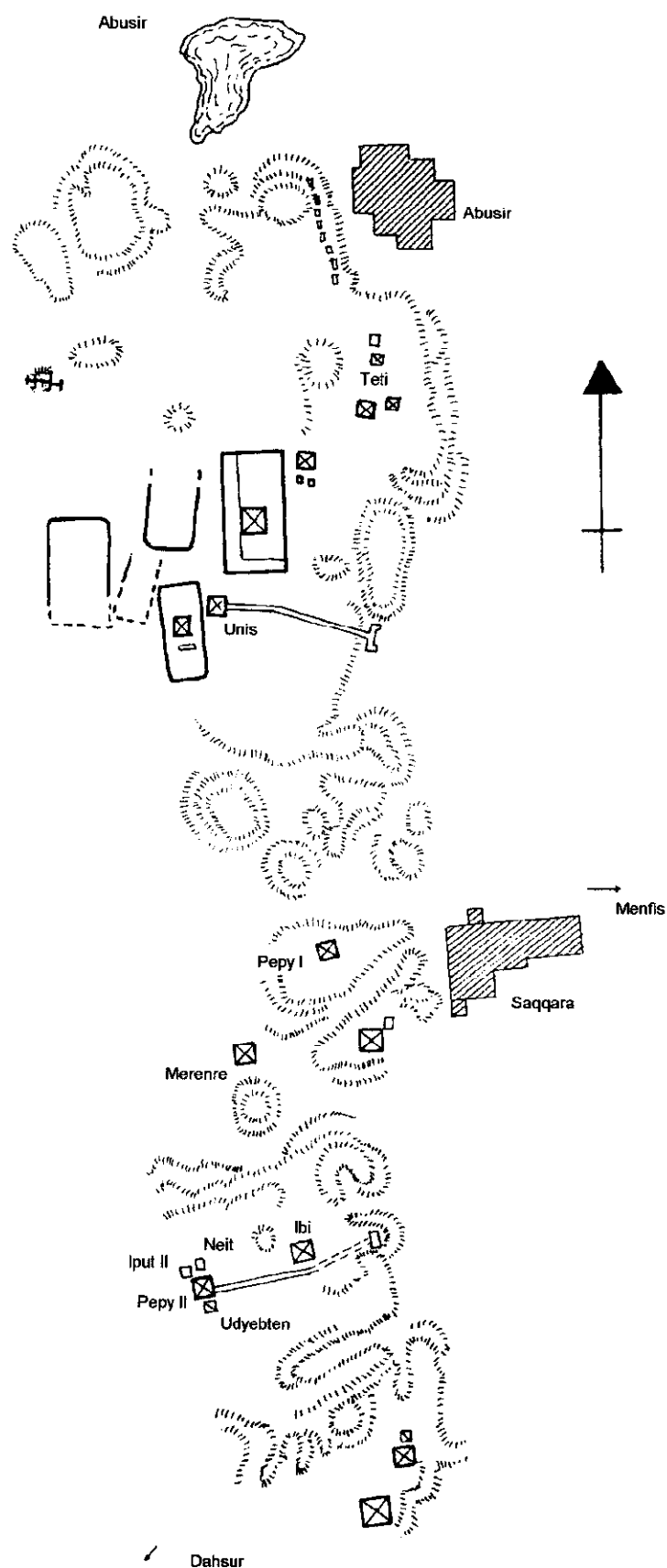


Figura 2



Saqqara. Pirámides con textos

Figura 3

(Spruch 6. Schluss).

J. 4
d
 Larg Ost

Spruch 7.

J. 5
a
 Larg West

J. b
 Larg West

J. c
 Larg West

J. d
 Larg West

Spruch 8.

J. 6
 Larg Nord

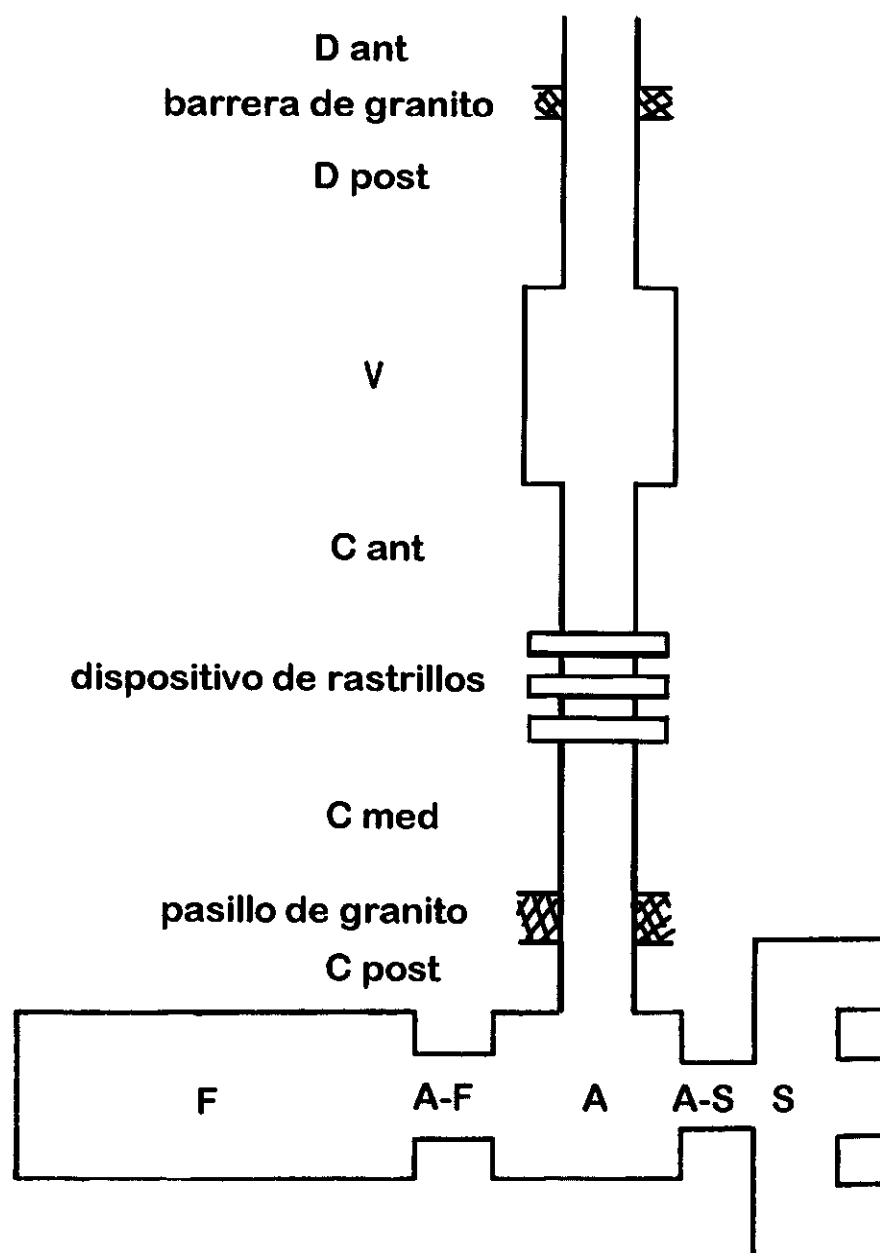
 J. 6
 Larg Nord

 M. 6
 Larg Nord

 M. 6
 Larg Nord

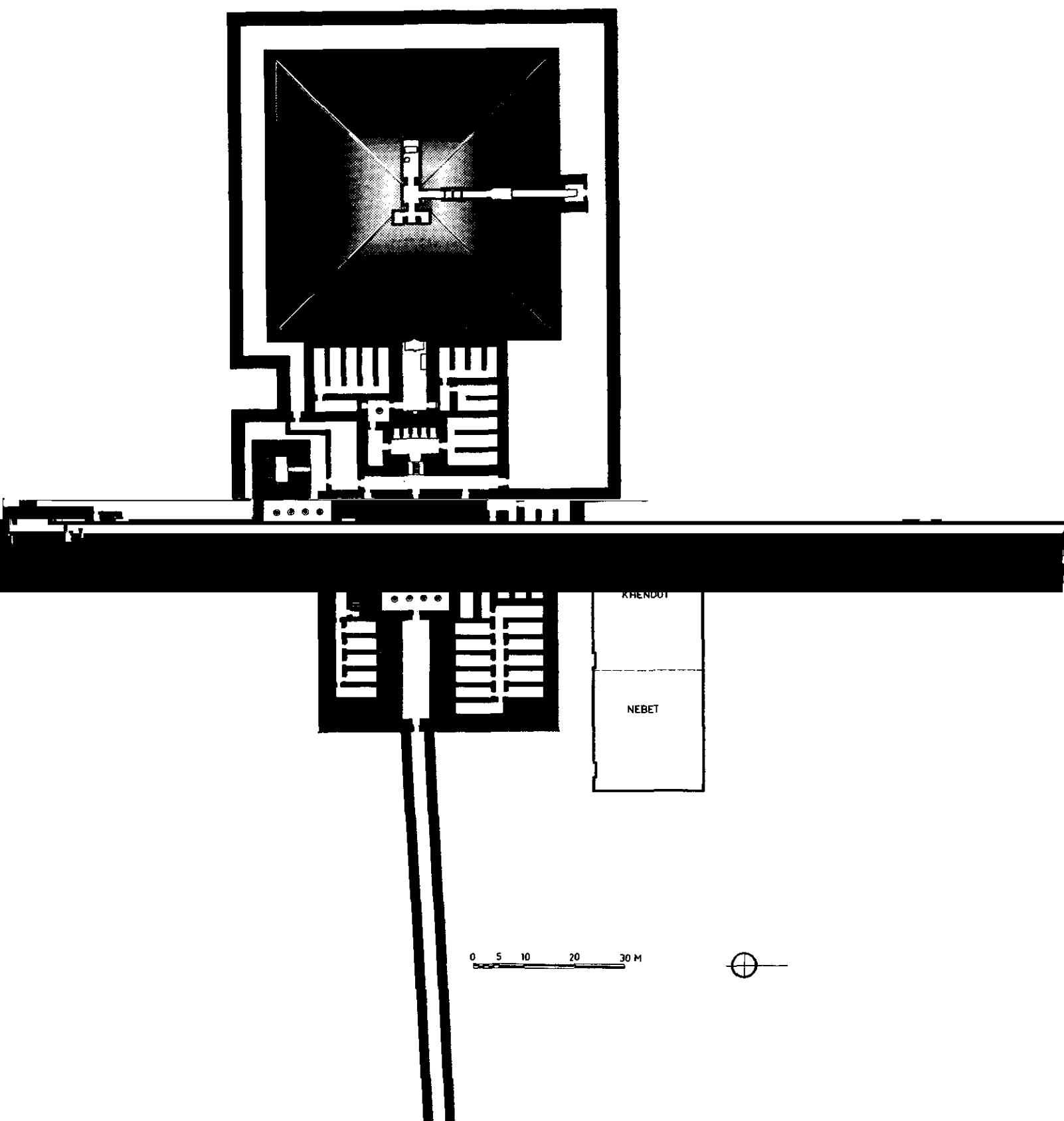
 N. 6
 Larg Nord

Figura 3*



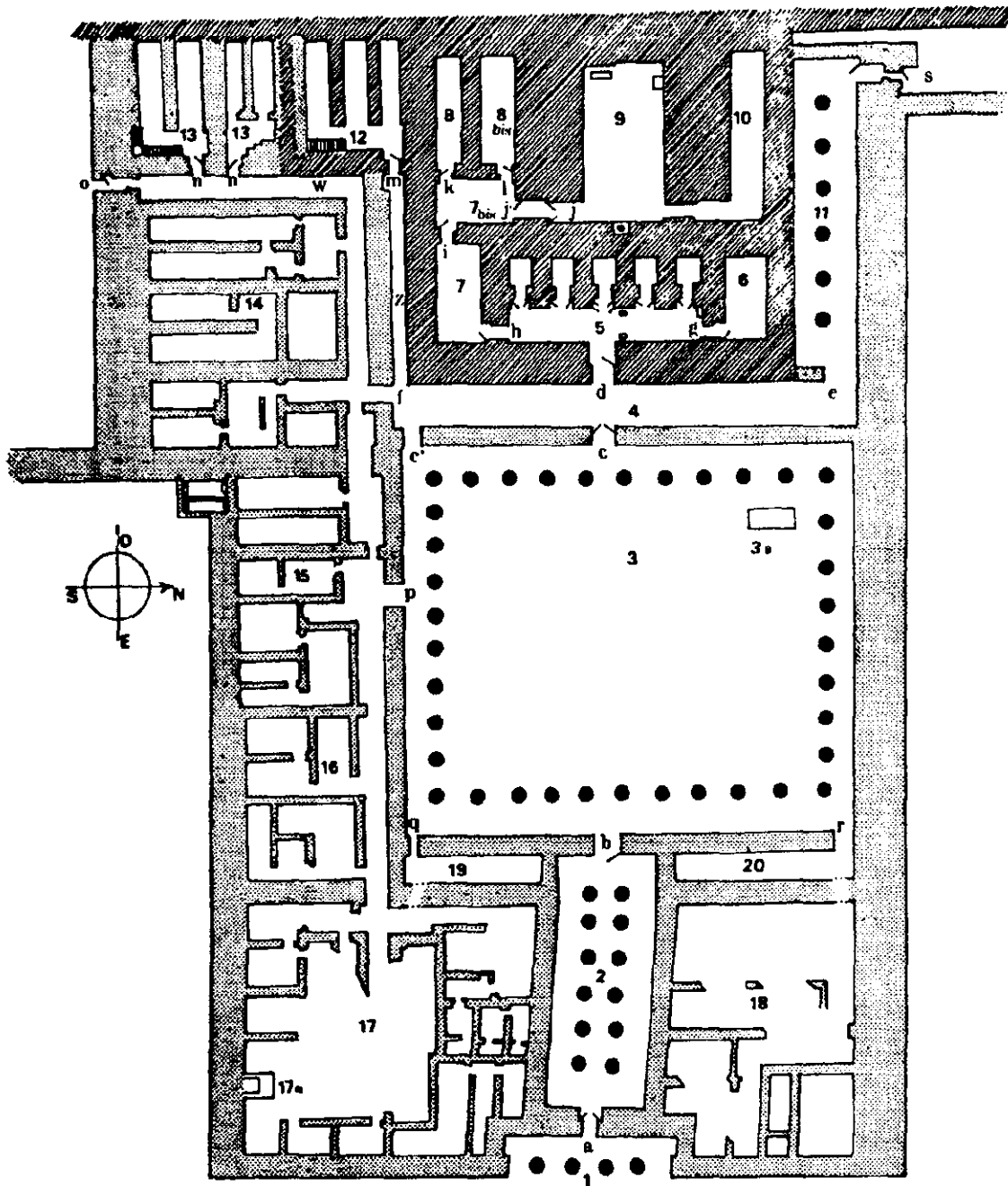
Las estancias funerarias y su denominación actual, en el sistema de siglas

Figura 4



Planta de las construcciones sobre la meseta del complejo funerario de Unis

Figura 5

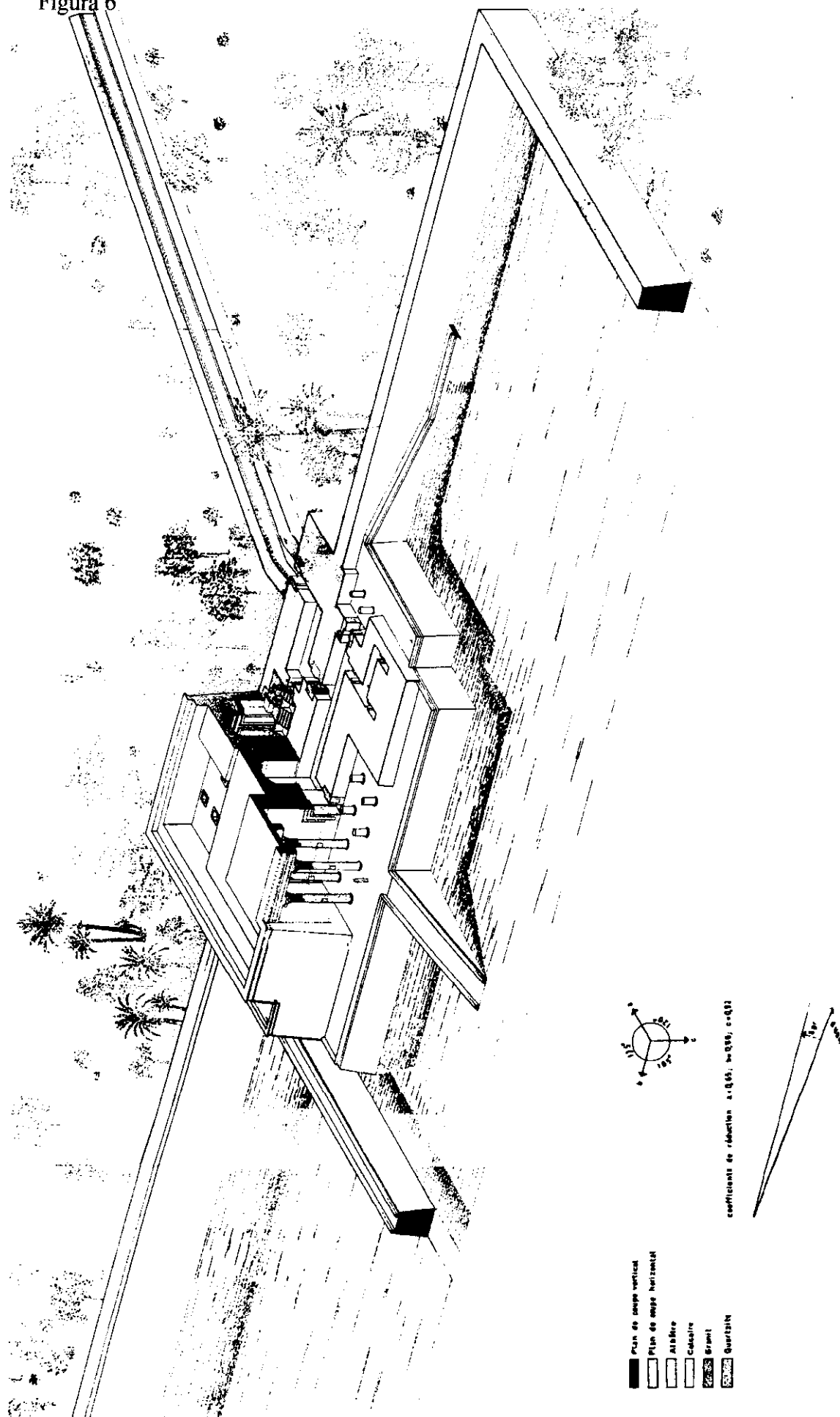


- 1. *rwt h3t*
- 2. *pr wrw*
- 3. *wsht*
- 5. *tph(w)t*

- 9. *zh*
- 11. *¿nmt?*
- c. *sb3 n hnw*

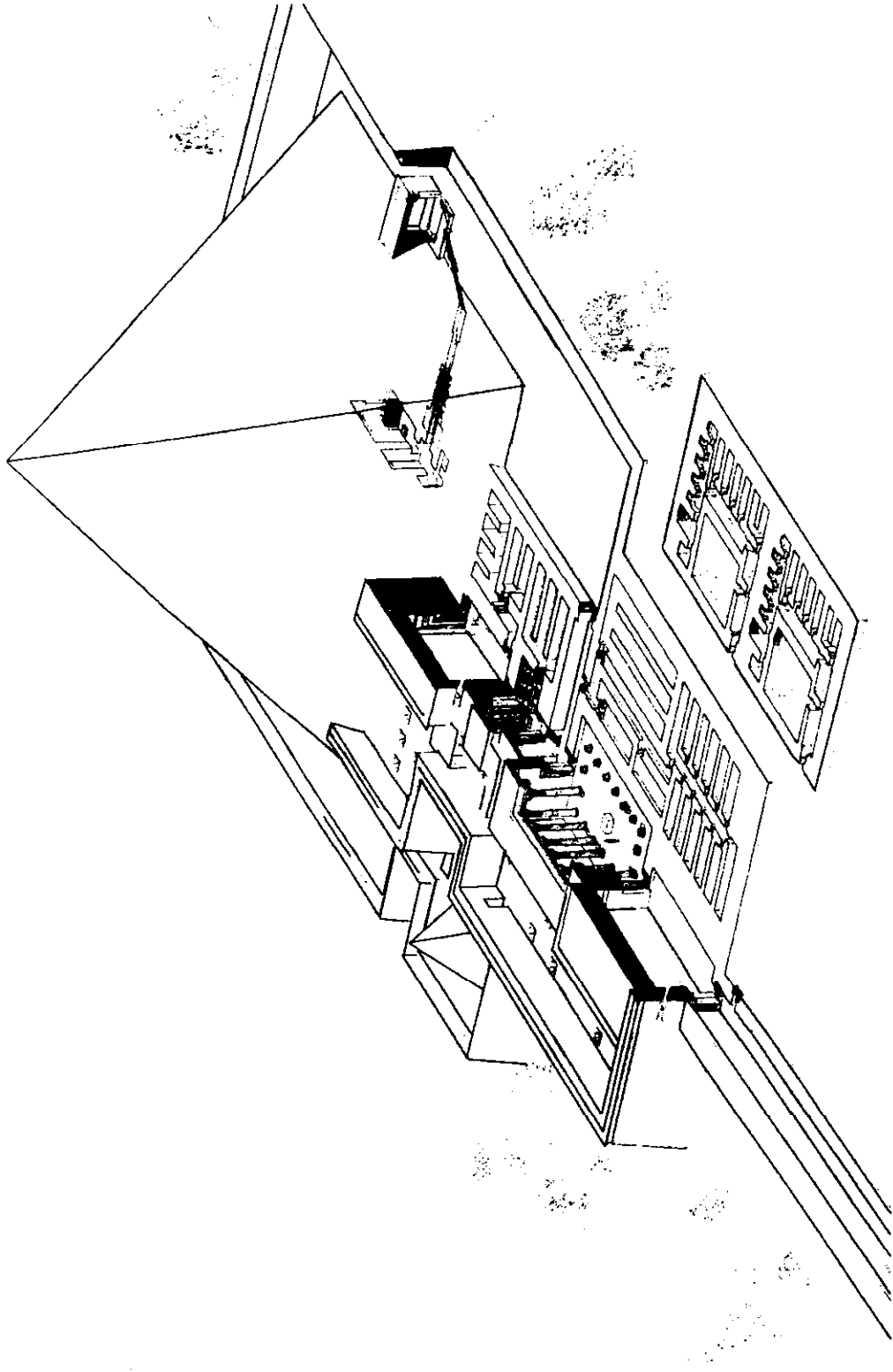
Planta del templo alto en el complejo funerario de Neferirkare-Kakai

Figura 6



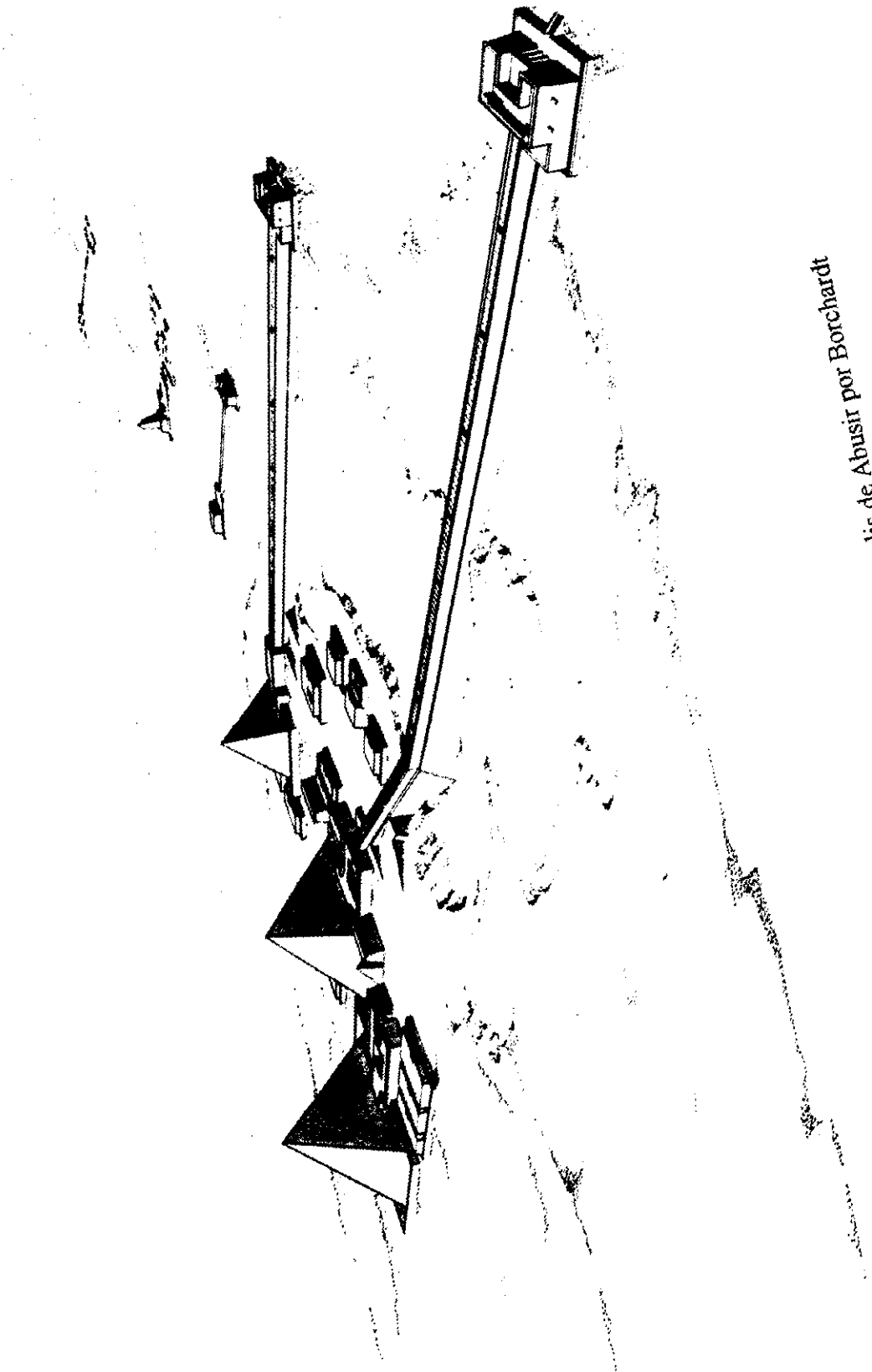
Reconstrucción axonométrica del templo del valle perteneciente al complejo funerario de Unis

Figura 7



Reconstrucción axonométrica del conjunto de templo alto y pirámide del complejo funerario de Unis

Figura 8



Reconstrucción de la necrópolis de Abusir por Borchardt

Figura 9

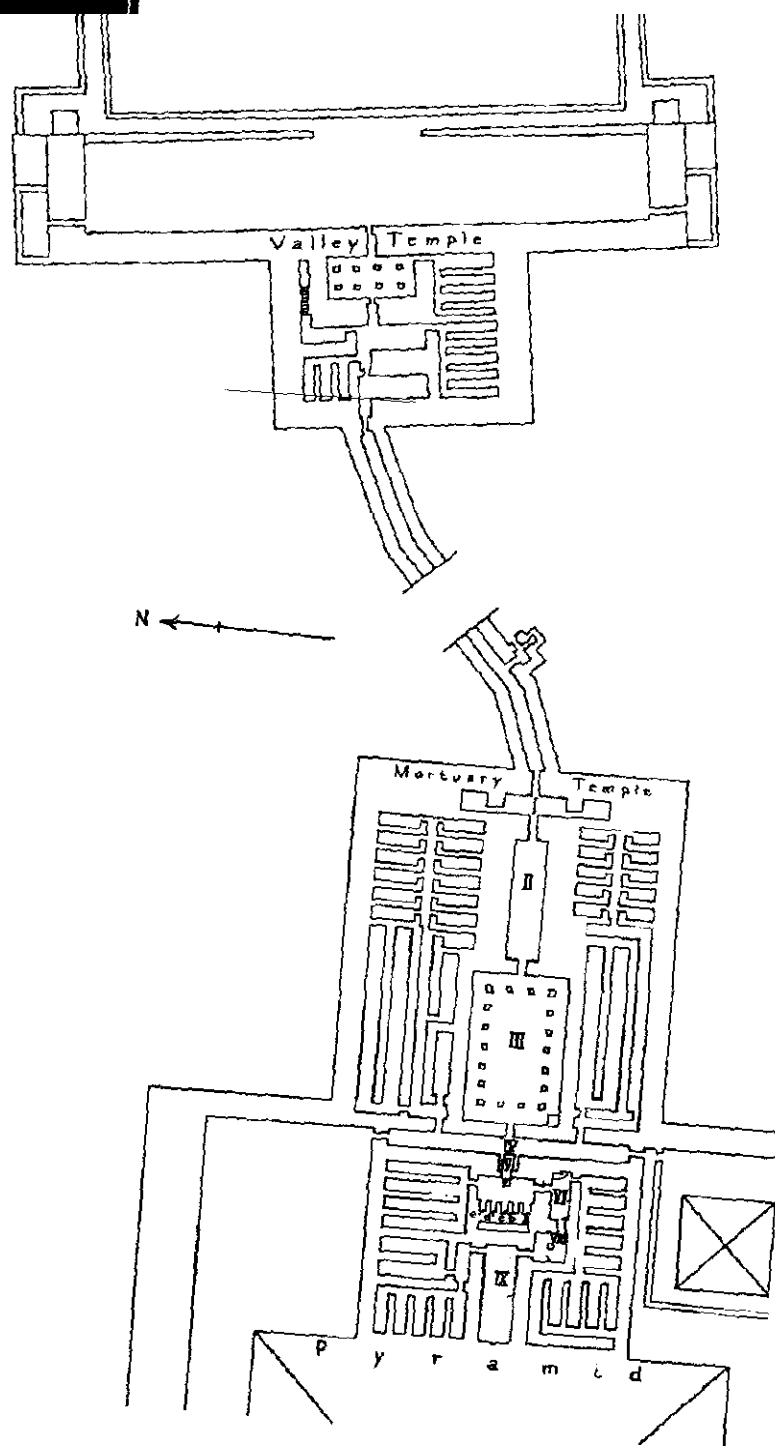
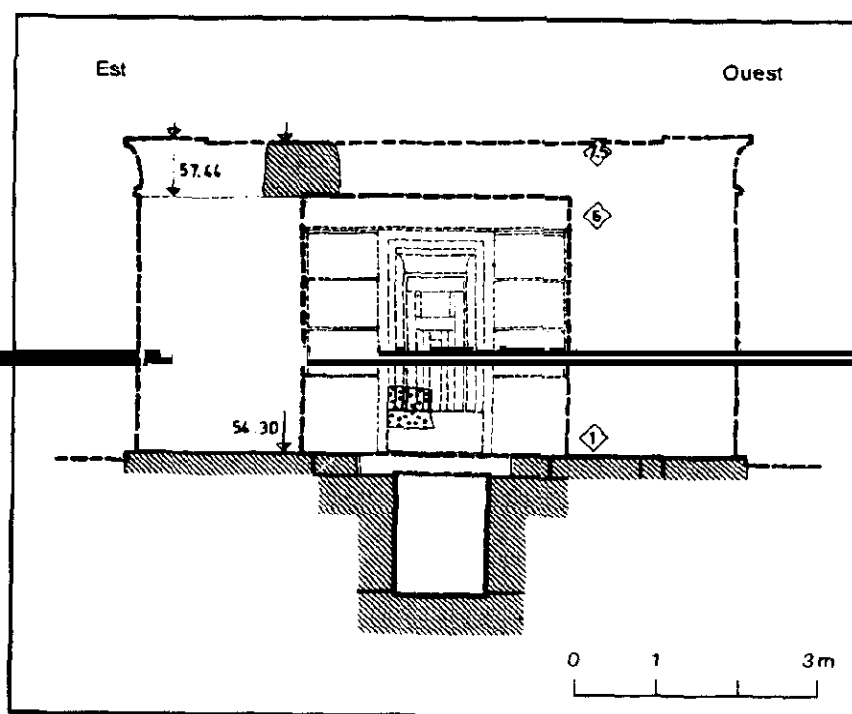
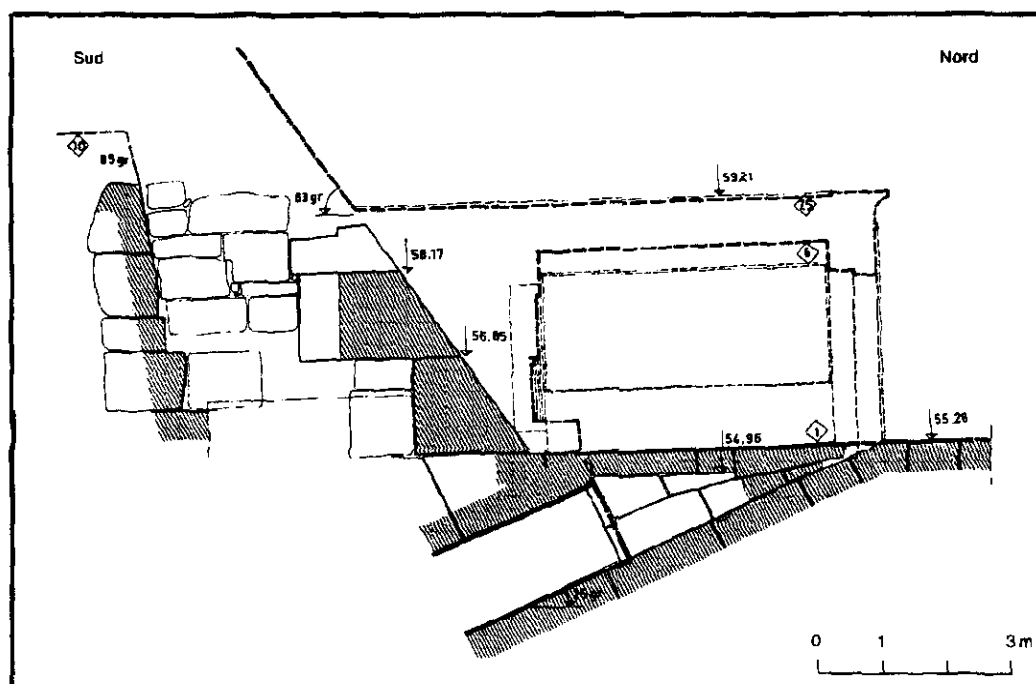
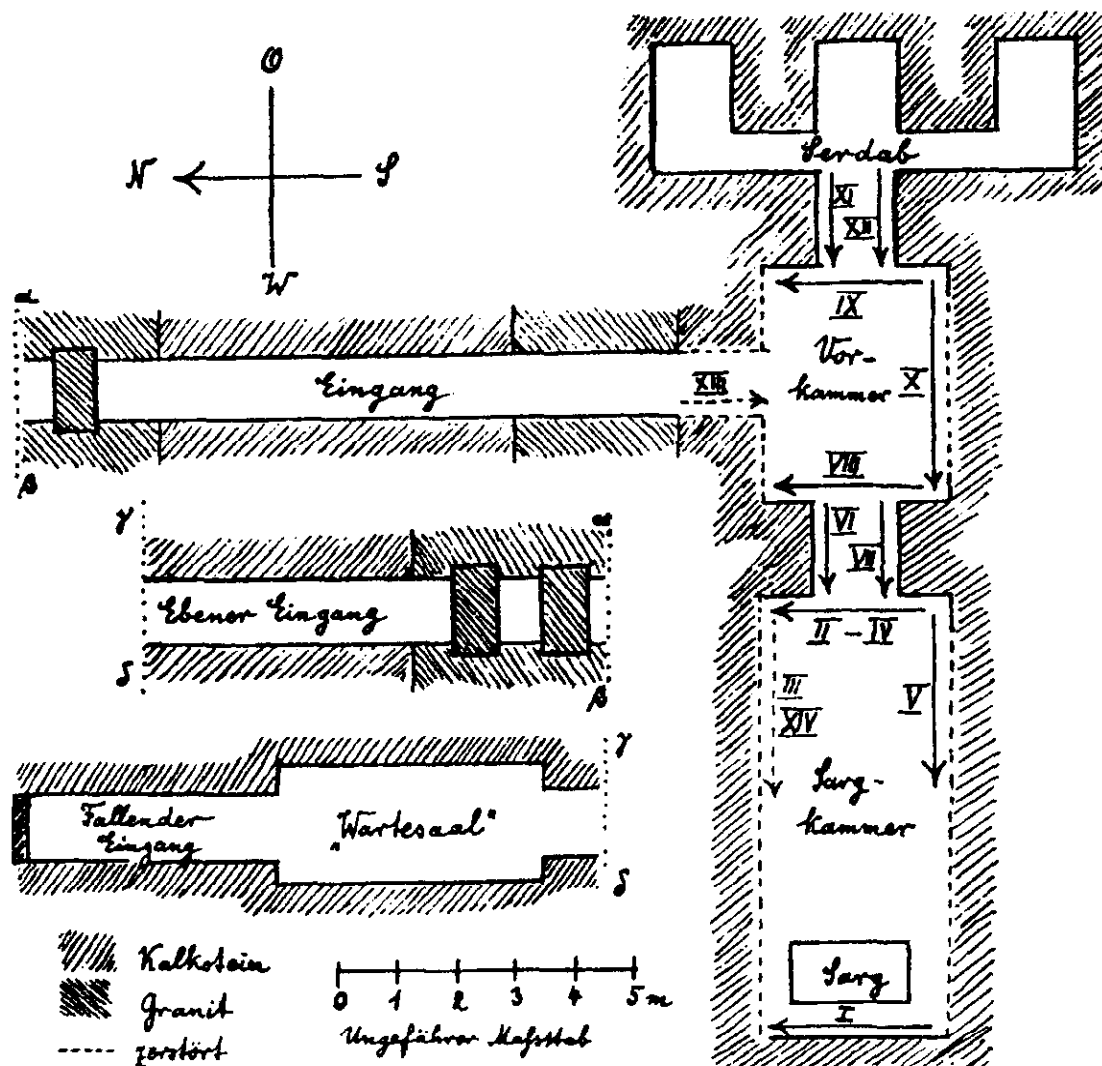


Figura 10



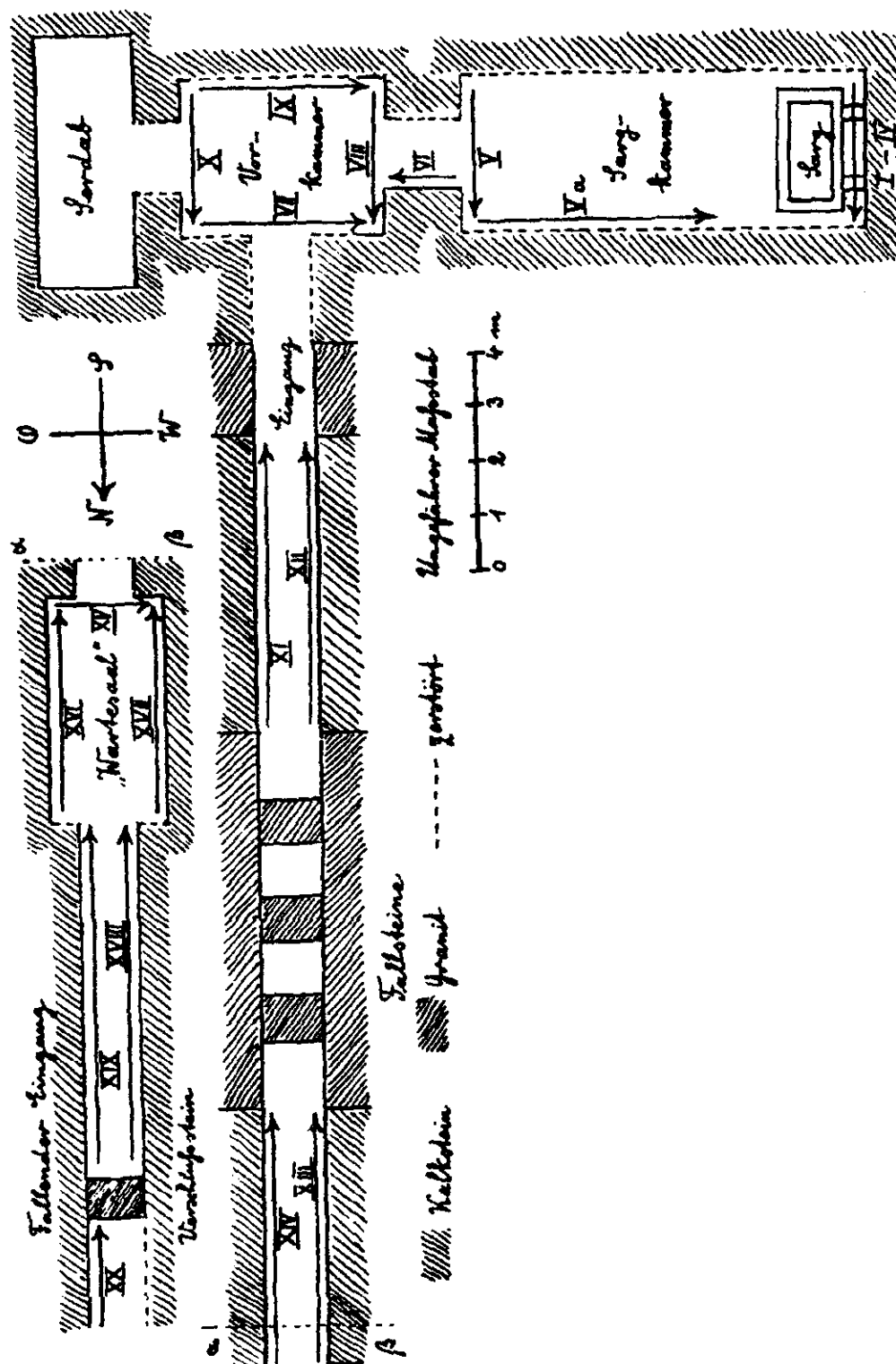
10a. Sección norte-sur de la capilla septentrional en el complejo funerario de Unis
 10b. Sección este-oeste de la capilla septentrional en el complejo funerario de Teti

Planta de las estancias internas en la pirámide de Unis, con la distribución de textos



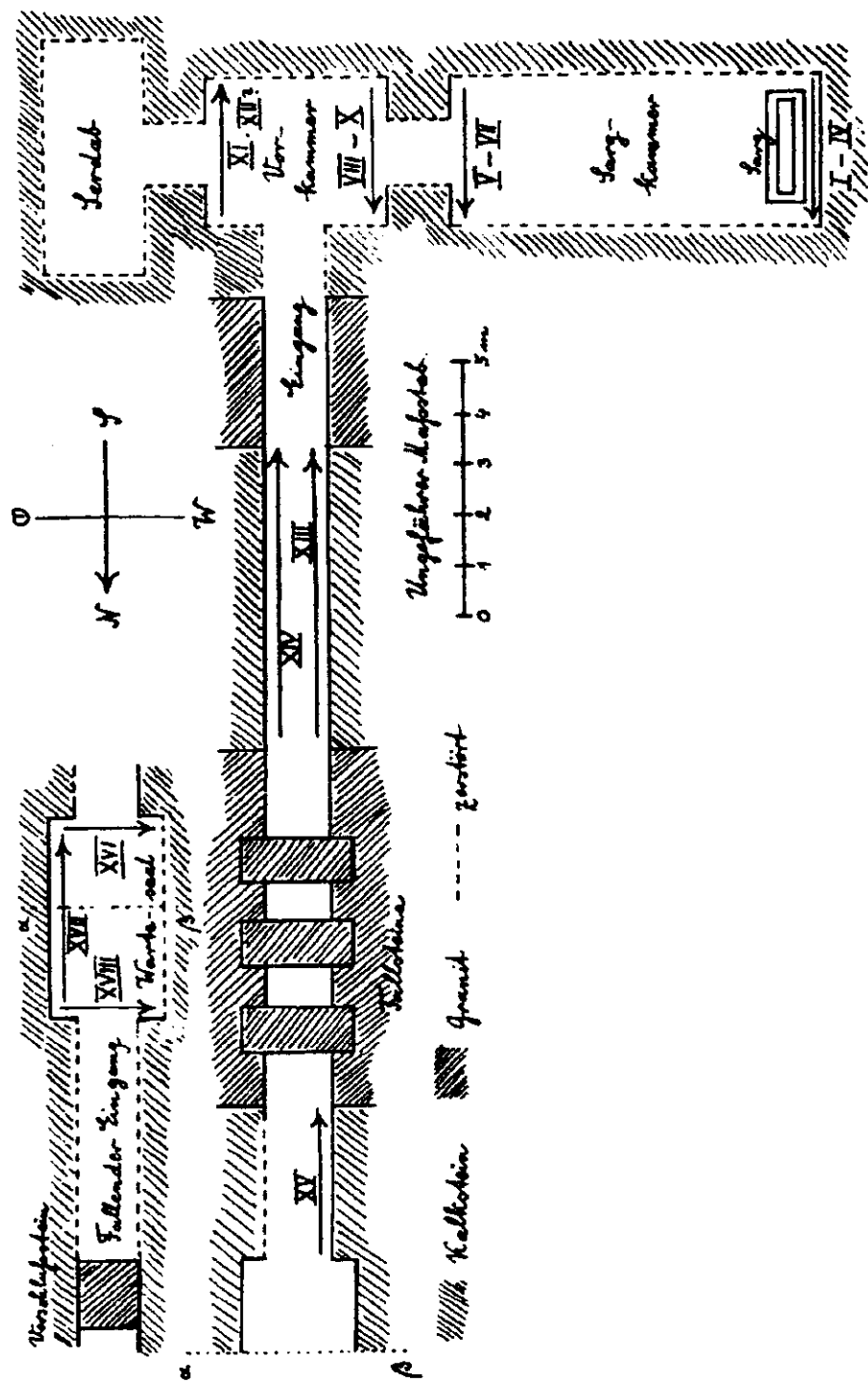
Planta de las estancias internas en la pirámide de Teti, con la distribución de textos

Figura 13



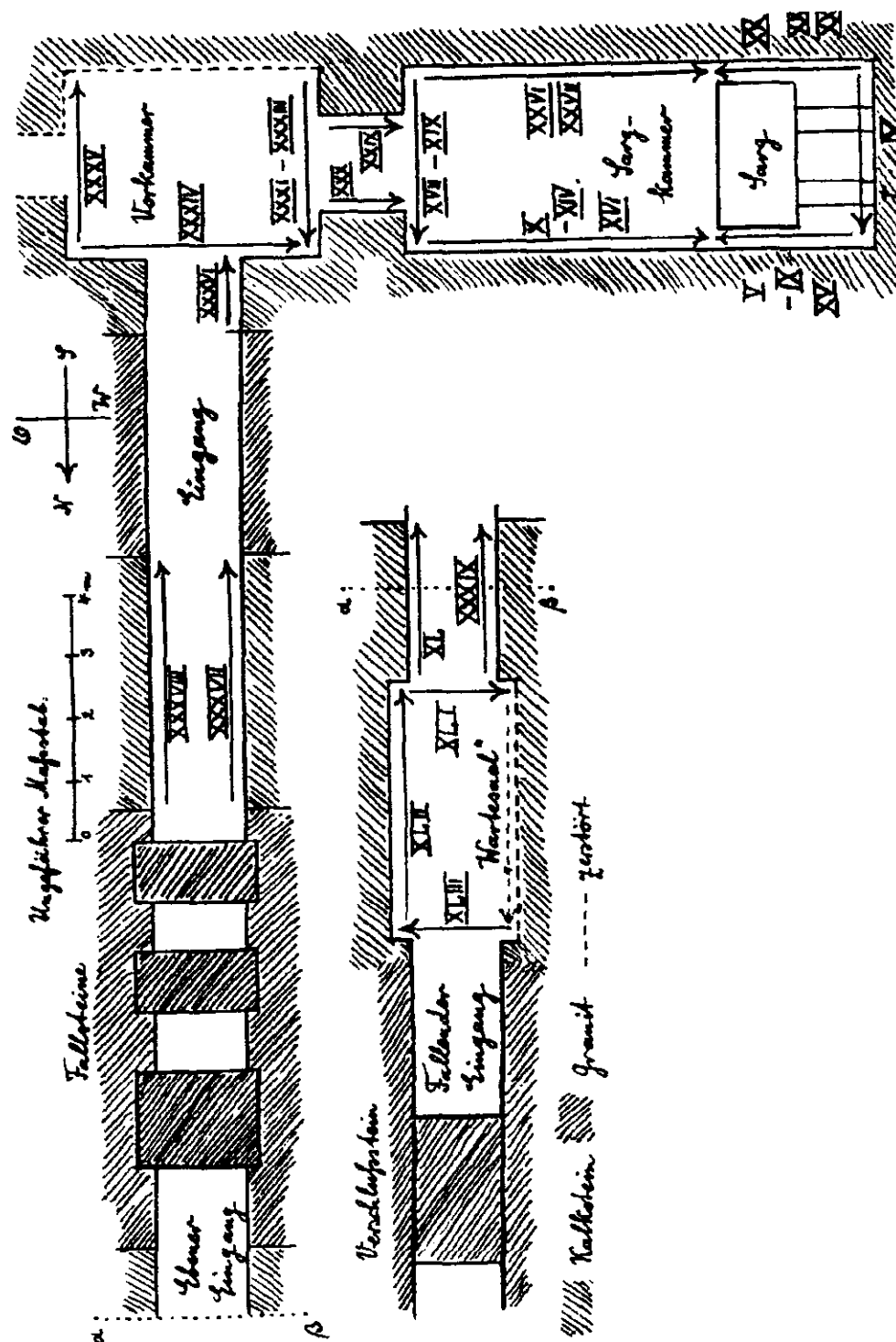
Planta de las estancias internas en la pirámide de Pepy I, con la distribución de textos

Figura14

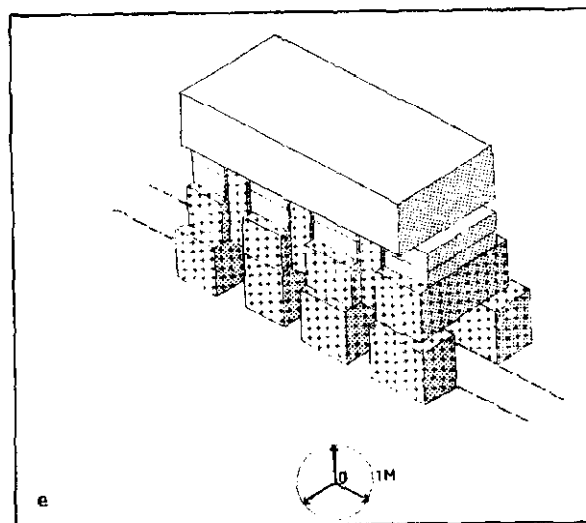
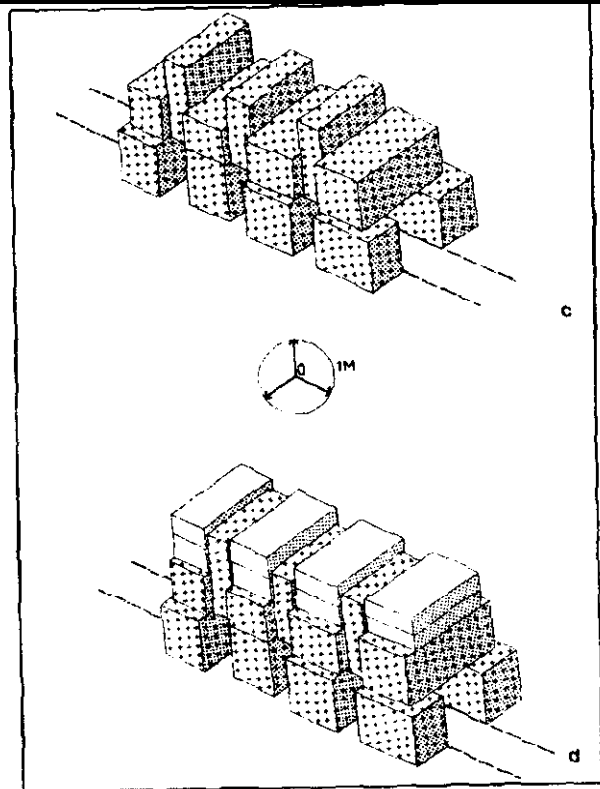
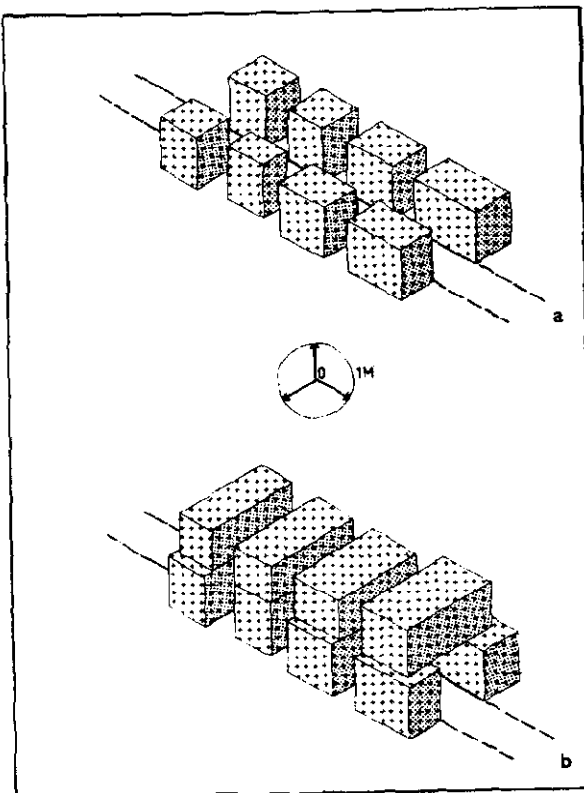


Planta de las estancias internas en la pirámide de Merenre, con la distribución de textos

Figura 15

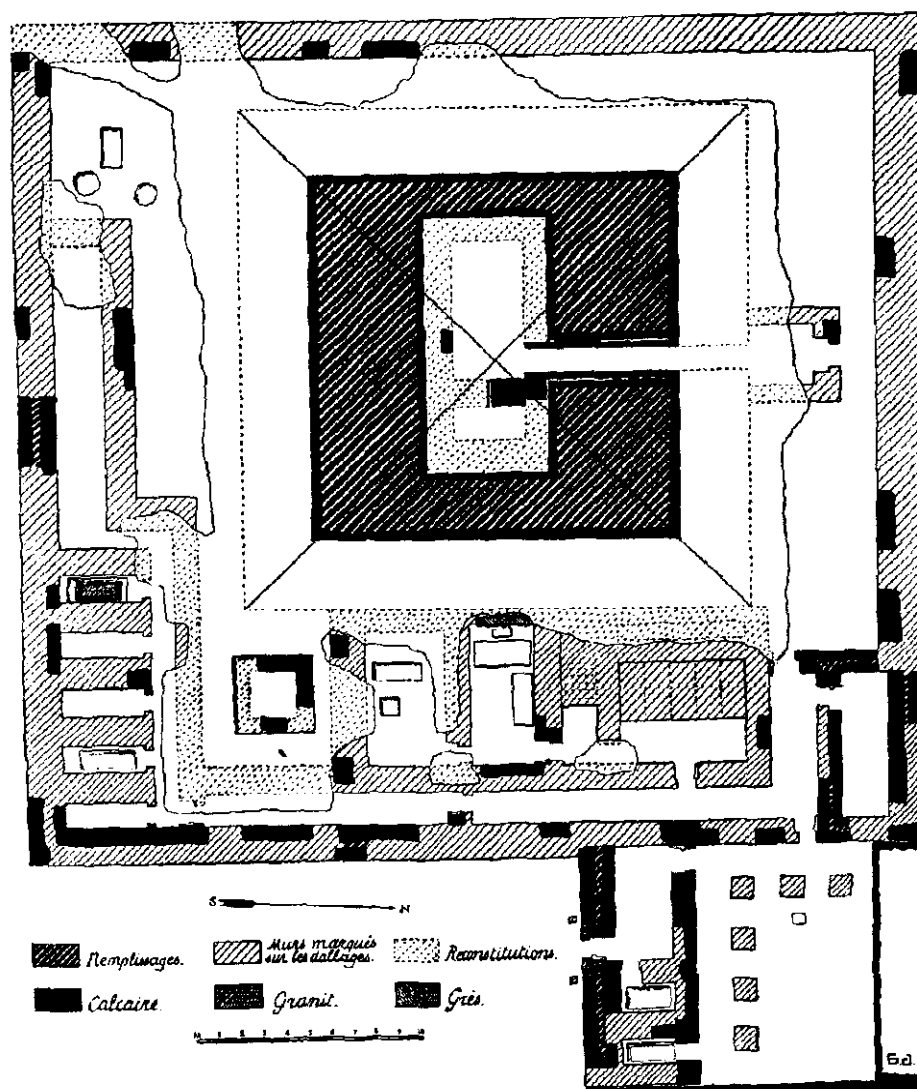


Planta de las estancias internas en la pirámide de Pepy II, con la distribución de textos



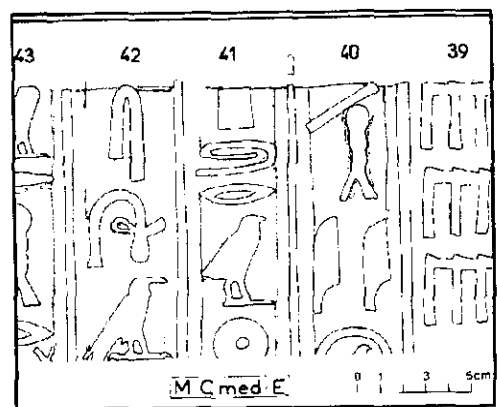
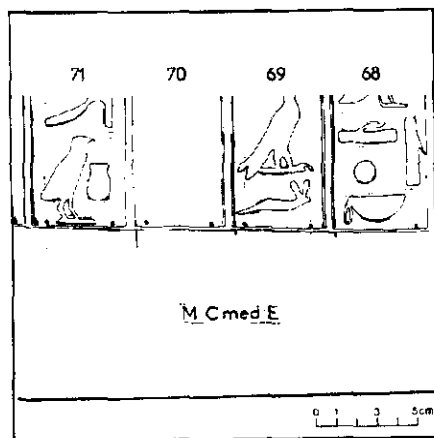
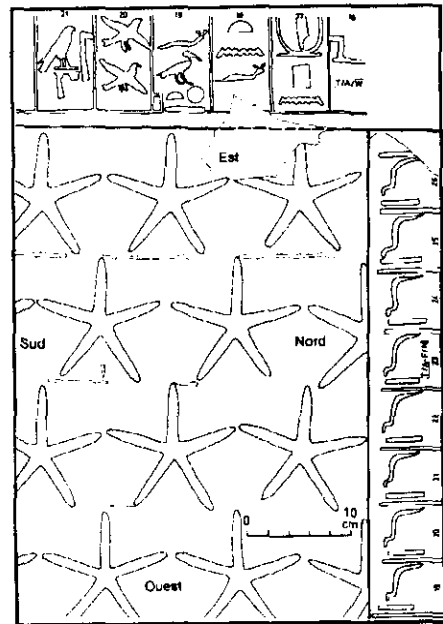
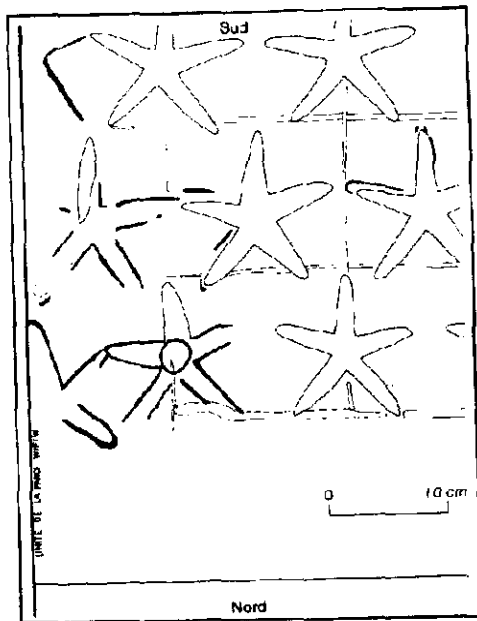
a-c. Construcción del dispositivo de rastrillos en la pirámide de Merenre

Figura 17



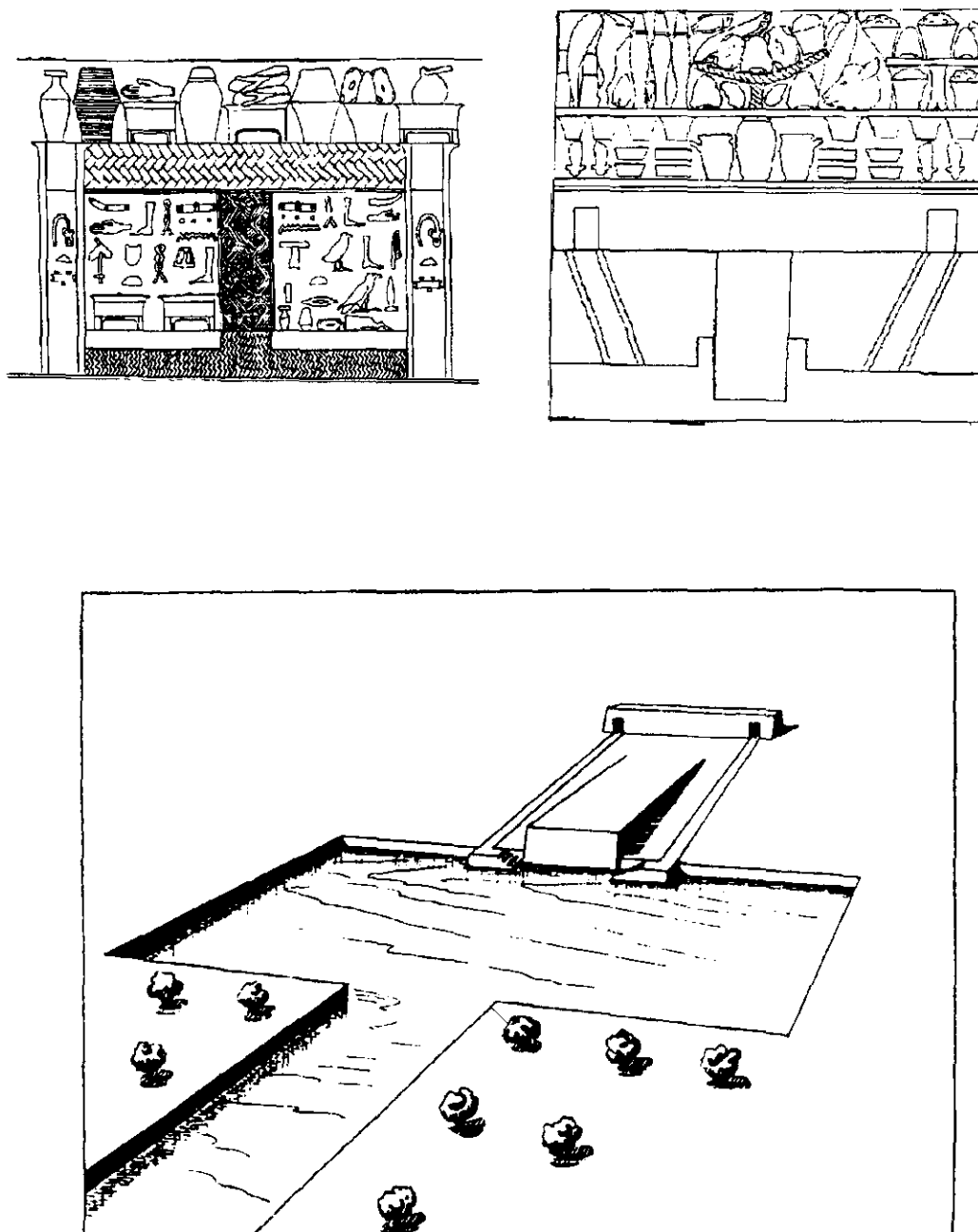
Planta del complejo funerario de Iput II

Figura 18



- a. Pirámide de Unis, estrellas de la cámara funeraria
- b. Pirámide de Teti, estrellas del pasadizo A-F
- c-d. Pirámide de Merenre, puntos y trazos para el traslado sobre el muro de los textos

Figura 19



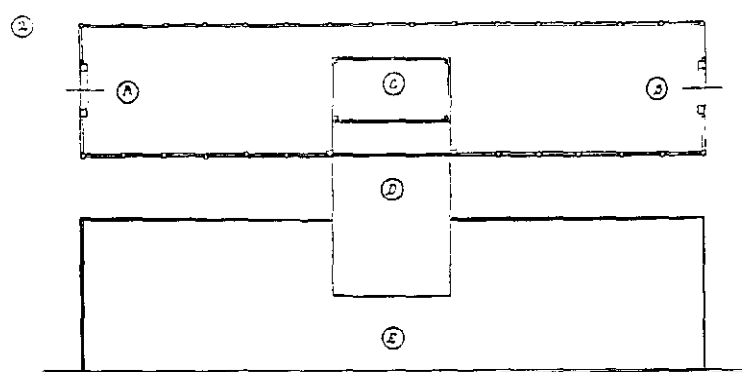
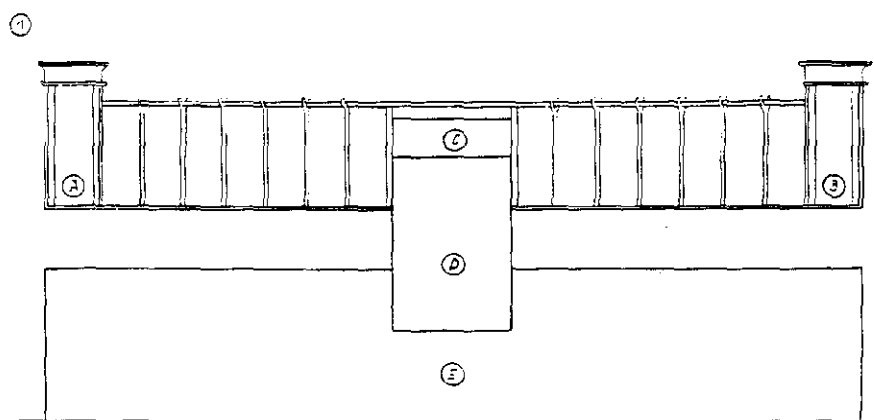
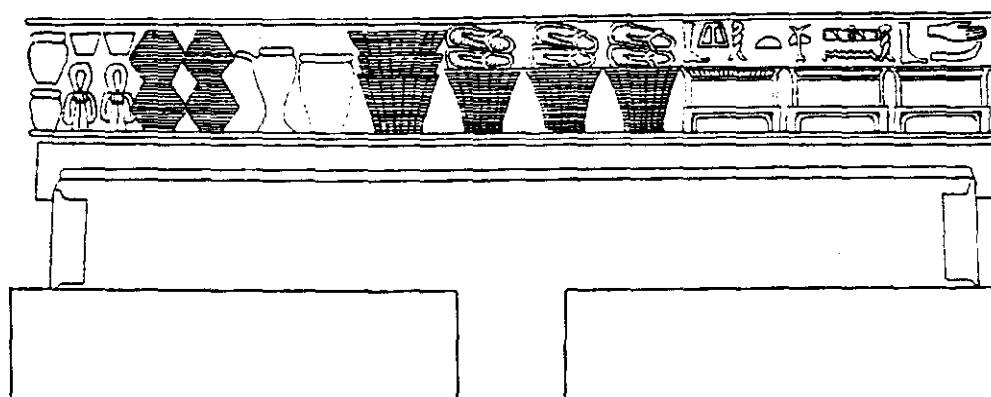
ibw n w'b

19a. Representación en la tumba de Qar, Guiza

19b. Representación en la tumba de Idu, Guiza

19c. Instalación del canal, rampas y tienda de purificación según la hipótesis de Drioton

Figura 20

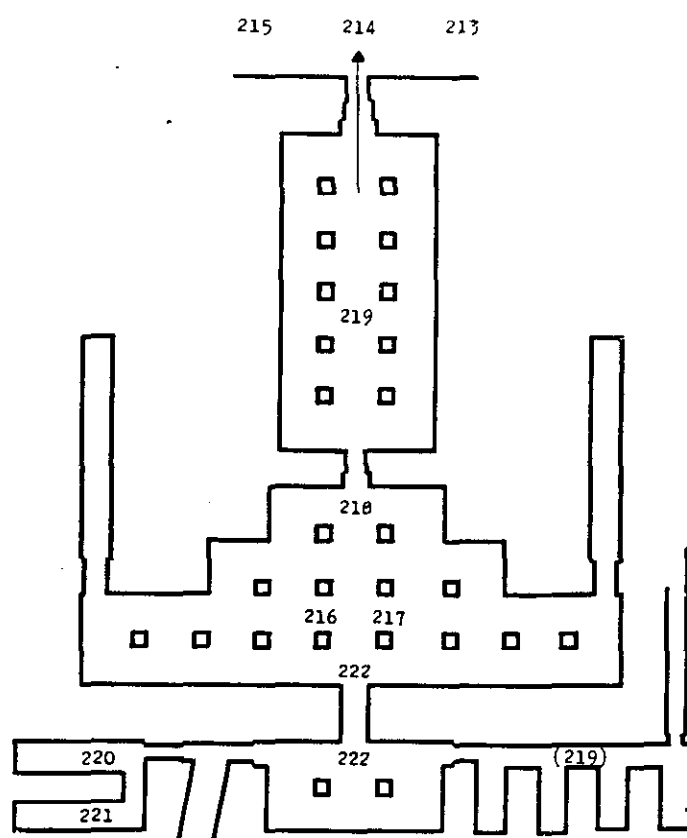
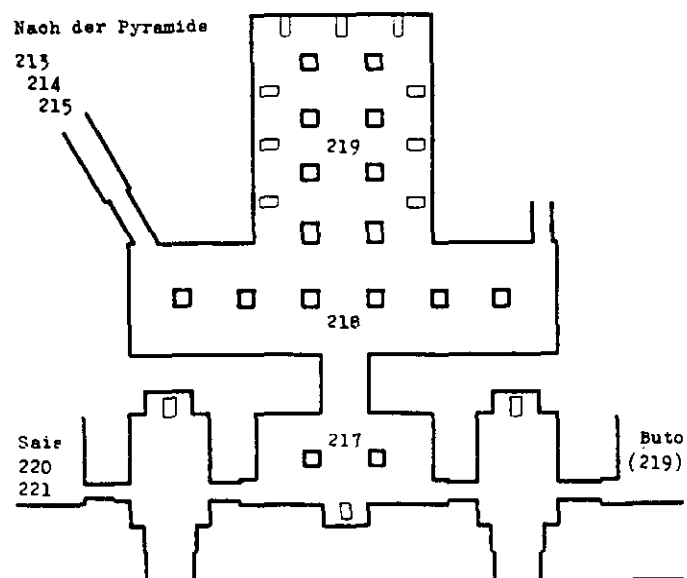


ibw n w'b

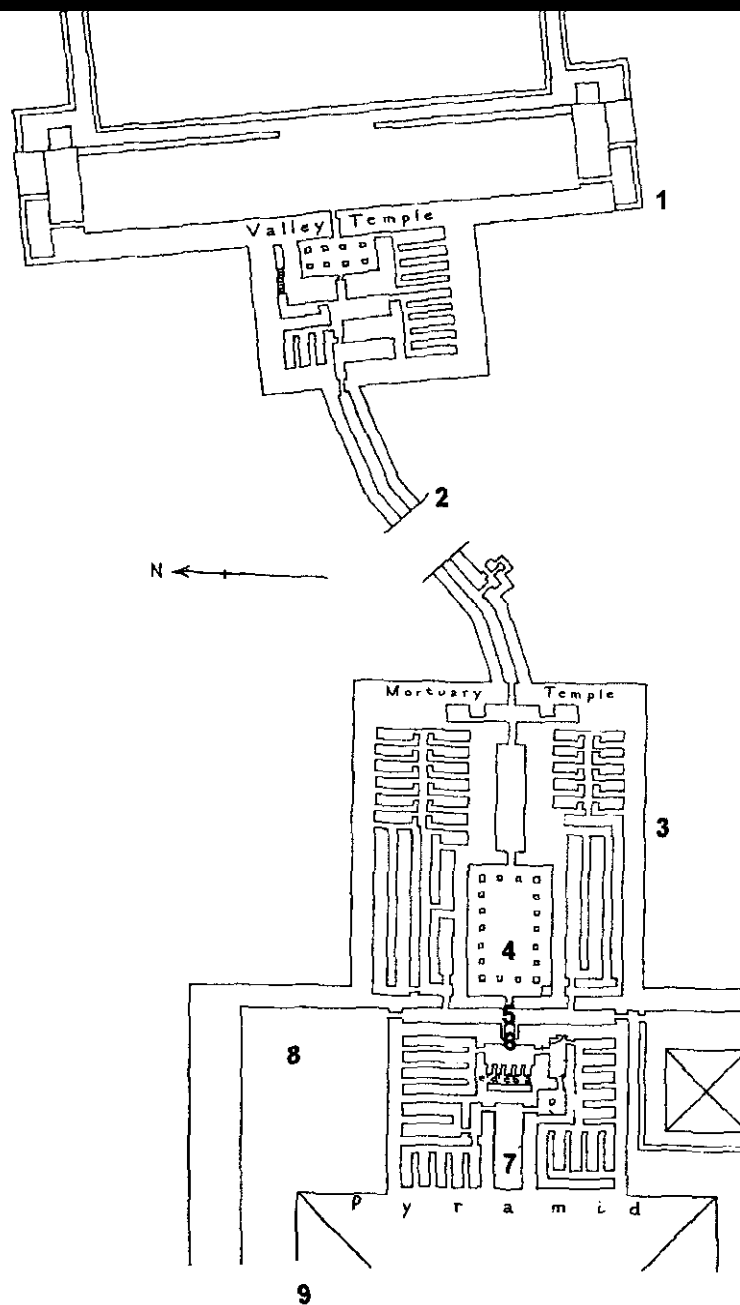
20a. Representación en la tumba de Mereruka, Saqqara

20b. Representación en la tumba de Pepyankh el Joven, Meir
y reconstrucción de su planta por Grdseloff

Figura 21



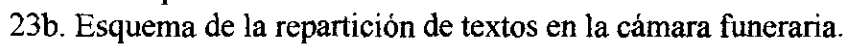
Correspondencia entre determinados Spr. y edificios del complejo funerario según la hipótesis de Schott



4. Altarhof des Verehrungstempels = A, muros S, E y W
5. Tor der Nut = A-F
6. Weg vom Tor der Nut zum Totenopfertempel = F, muro E
7. Totenopfertempel = F, muro N
8. Weg vom Tor der Nut zur Mittelkammer = F, muro W
9. Mittelkammer, Serdab, Sargkammer = F, muros E y S

Correspondencia entre el complejo funerario y las estancias internas de la pirámide
según la hipótesis de Schott

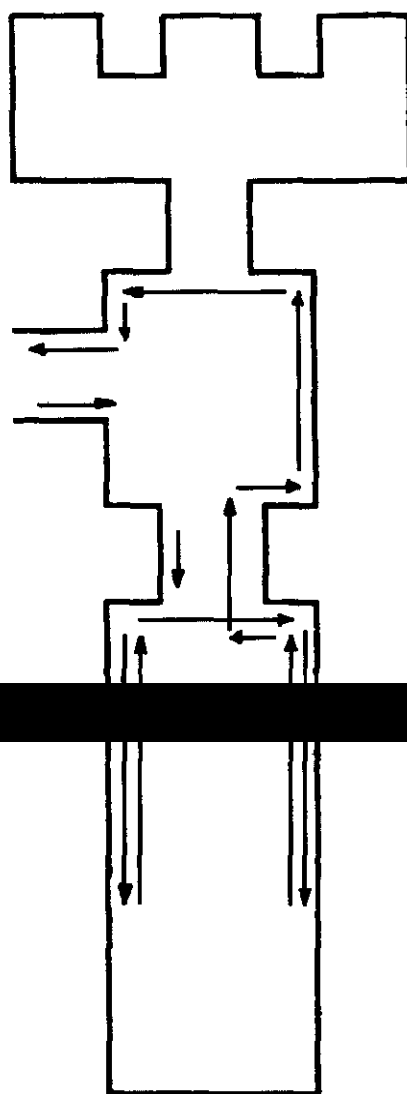
Hipótesis de Schott



23c. Reparto de dioses y ciudades en la cámara funeraria según datos de los propios

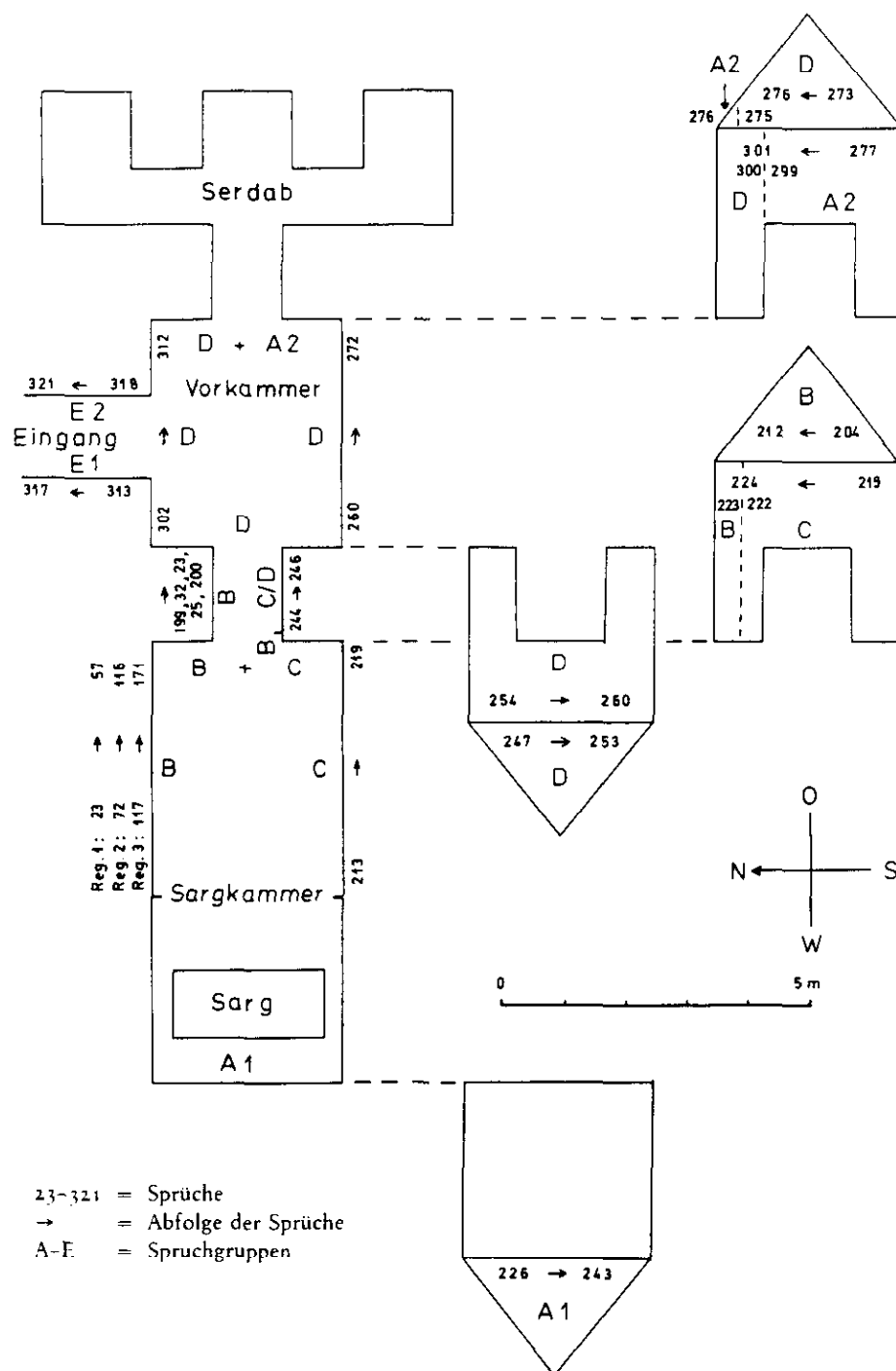
Textos de las pirámides

Figura 24



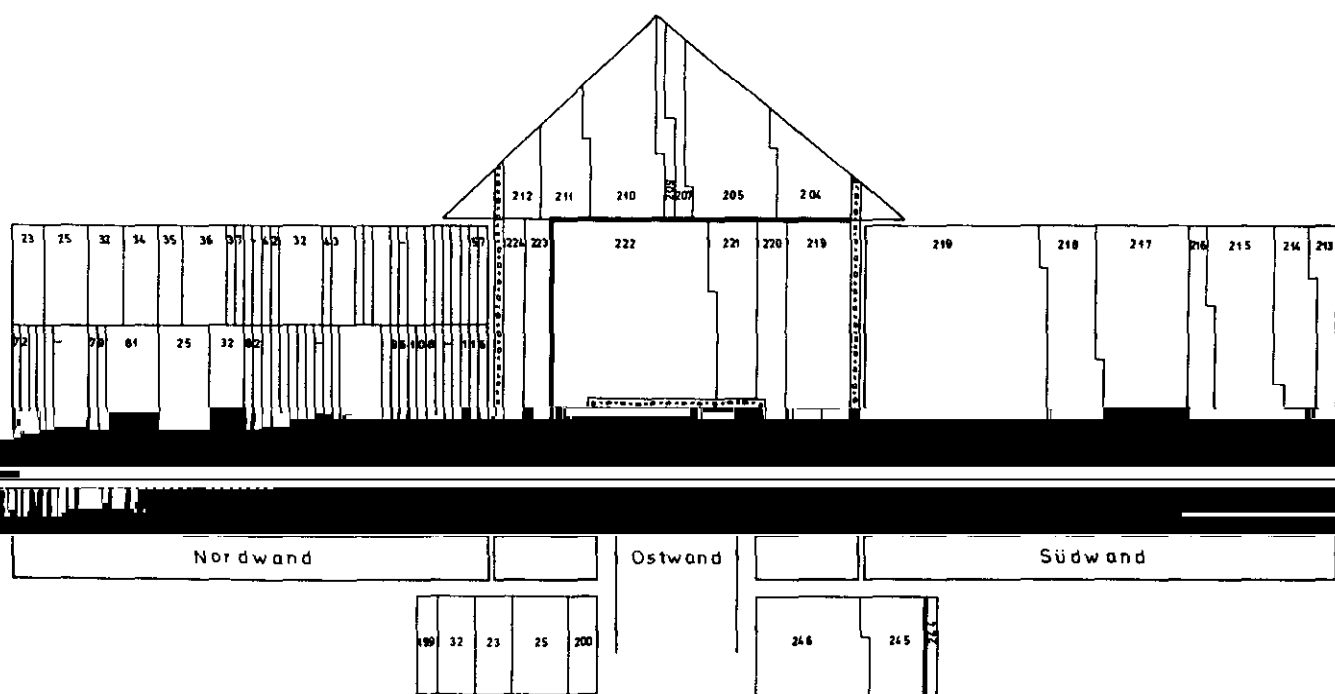
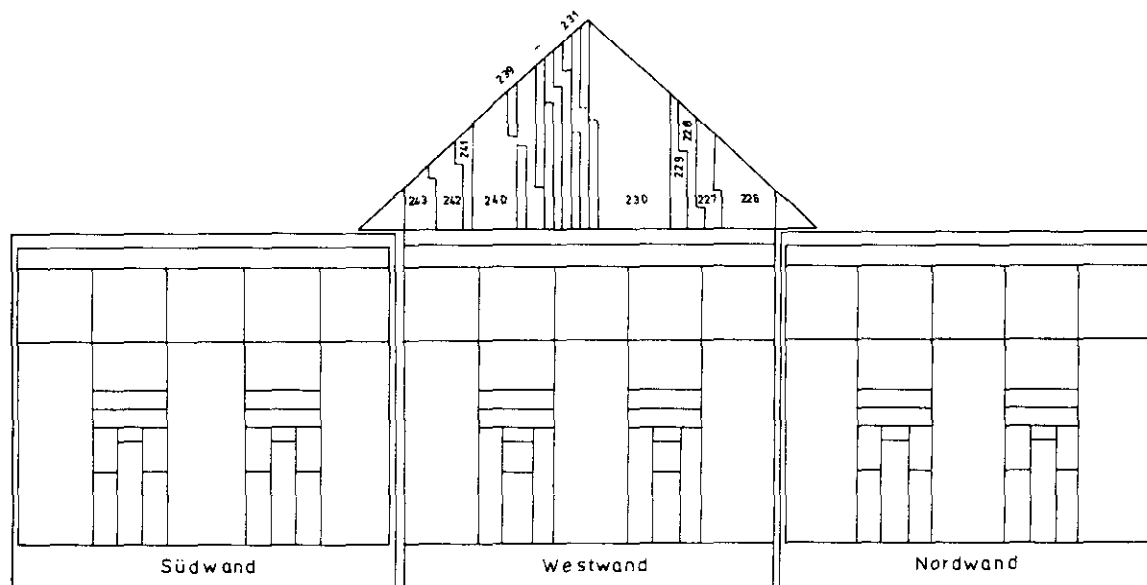
Orden de lectura de los textos en la hipótesis de Spiegel

Figura 25

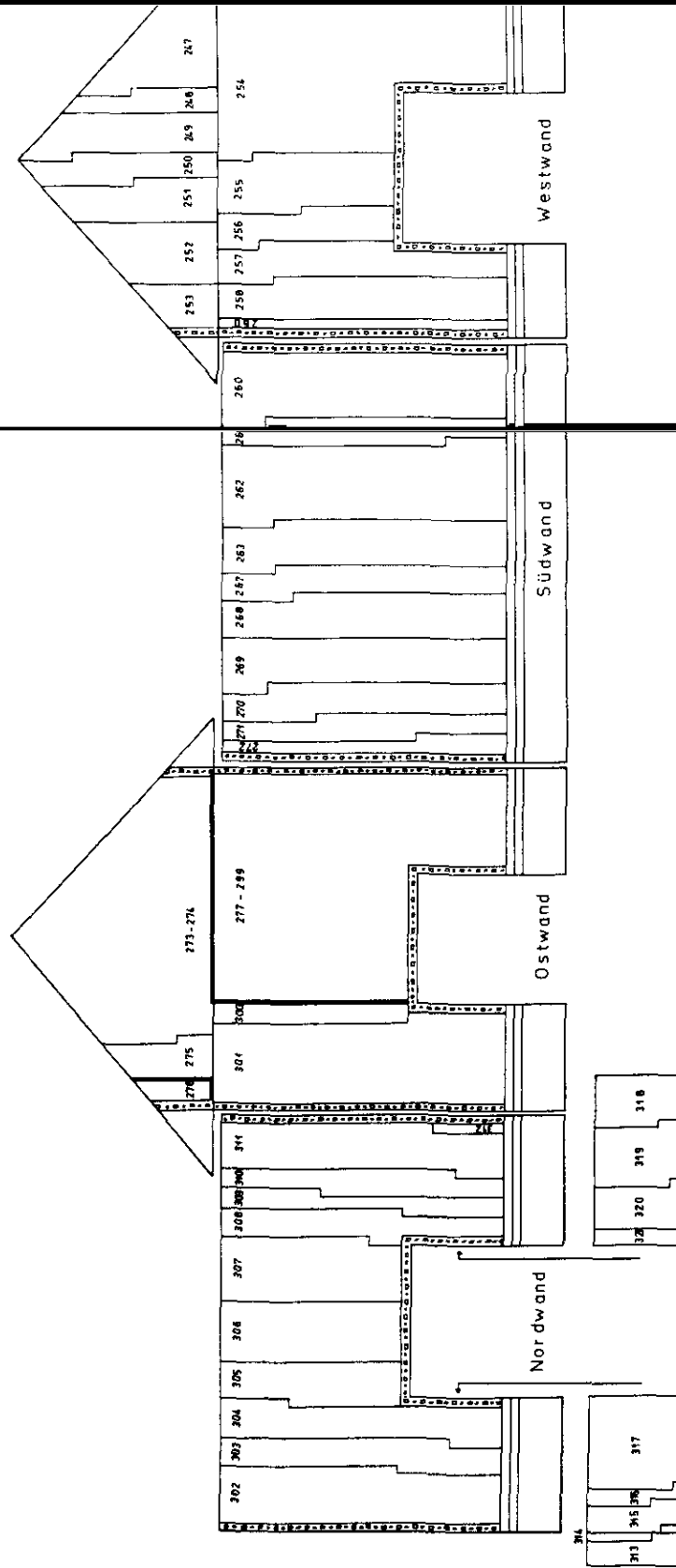


Reparto de grupos y sus textos en las estancias funerarias
de la pirámide de Unis según Osing

Figura 26

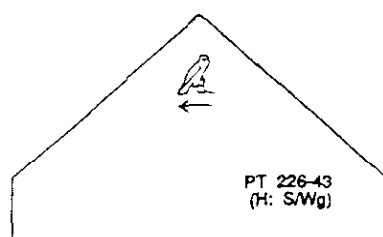


Distribución de los textos en la cámara funeraria y el pasadizo A-F del rey Unis, según Osing



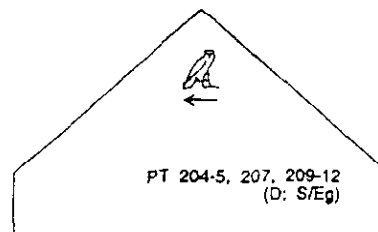
Distribución de los textos en la antecámara y el corredor del rey Unis según Osing

Figura 28



S/Wg

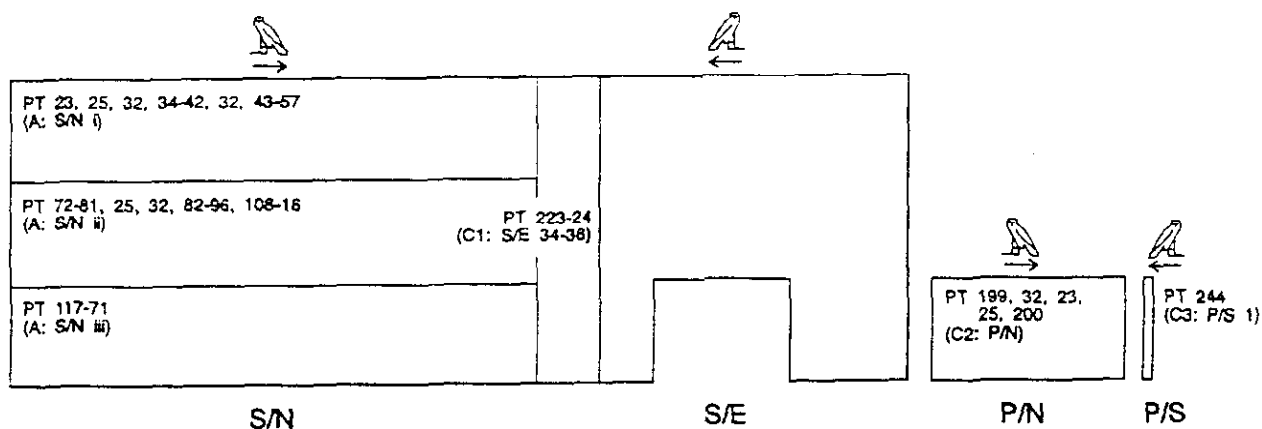
Protective Spells



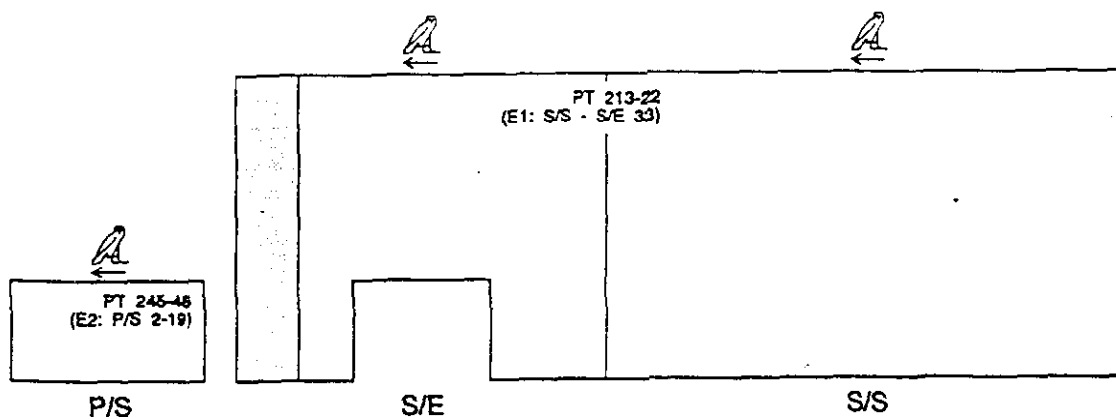
S/Eg

Personal Spells
("King's Response")

Offering Ritual

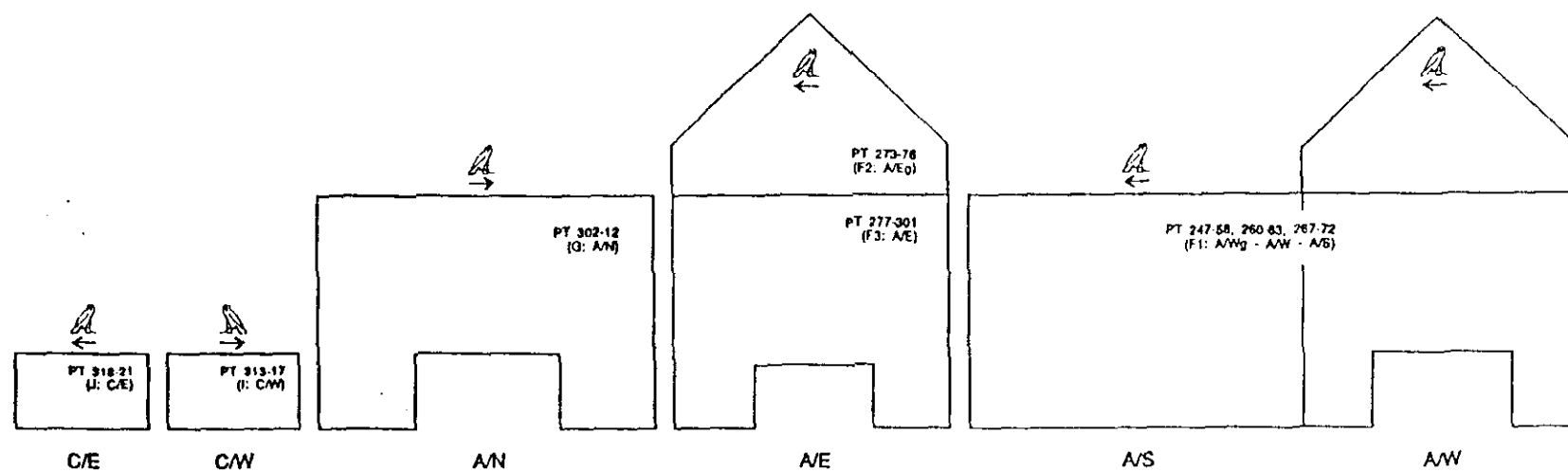


Resurrection Ritual



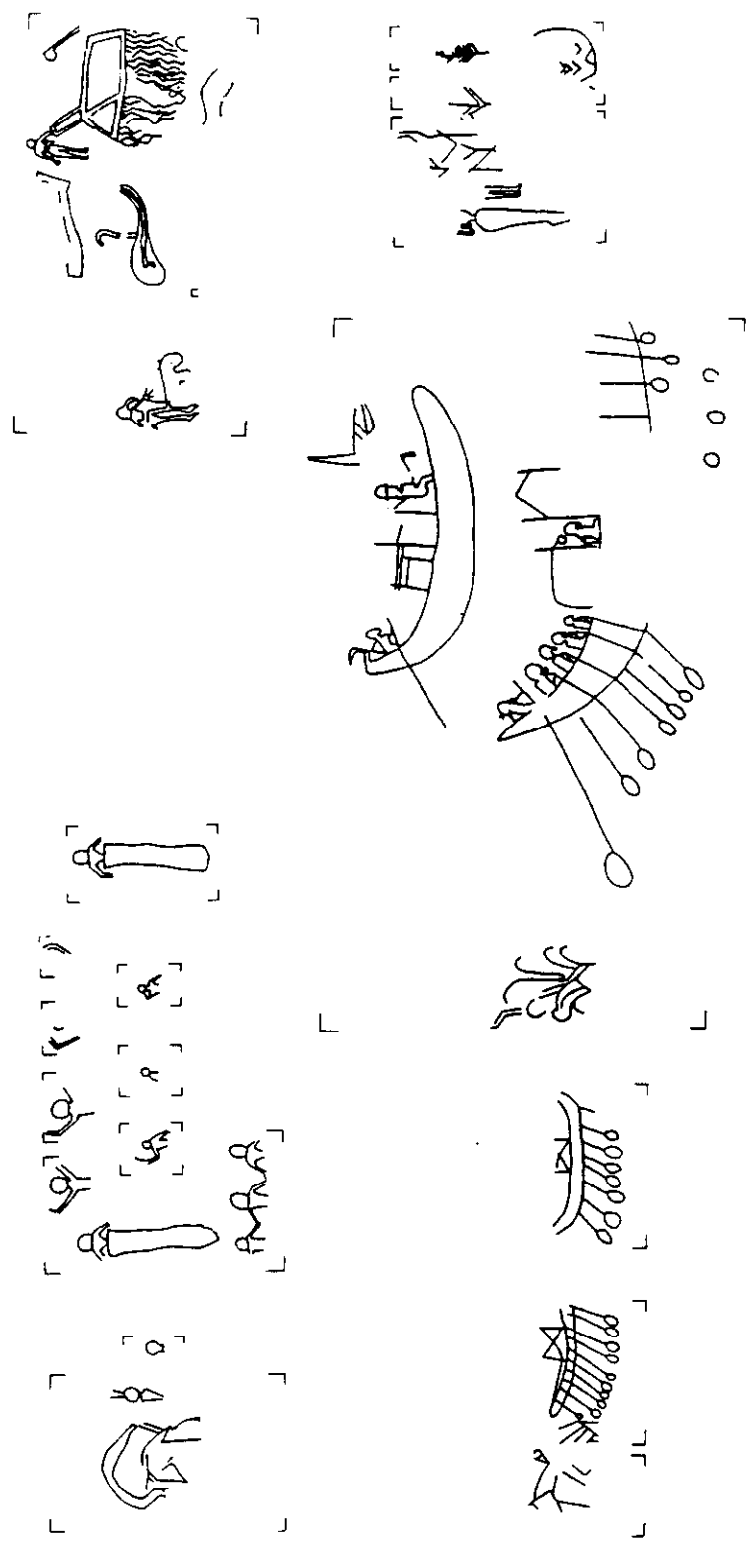
Distribución de los textos y series en la cámara funeraria
y el pasadizo A-F del rey Unis, según Allen

Figura 29



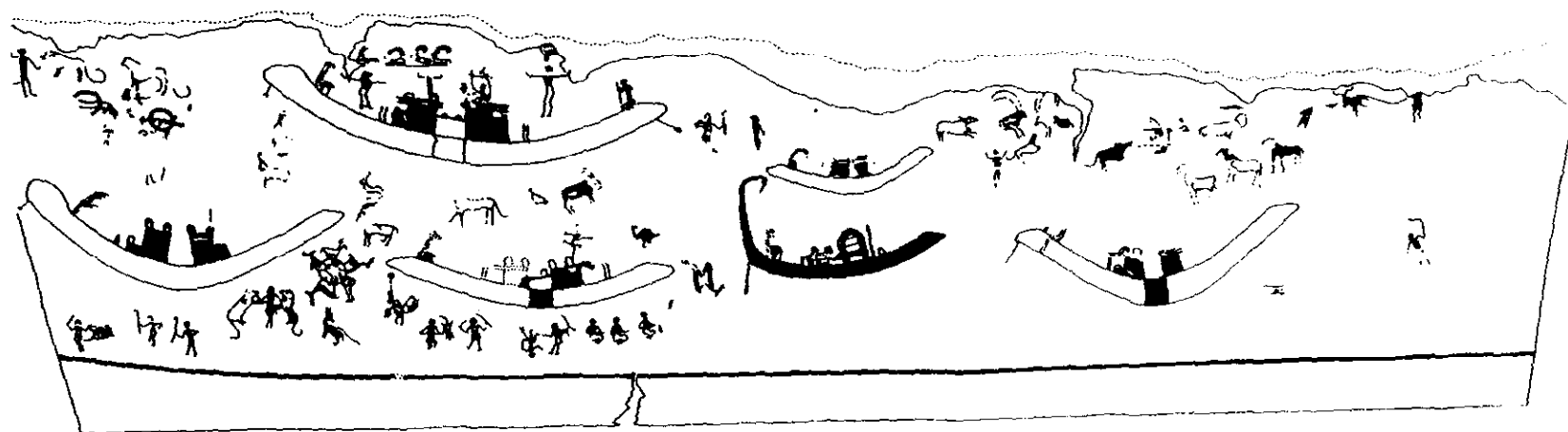
Distribución de los textos y series en la antecámara y el corredor del rey Unis, según Allen

Figura 30



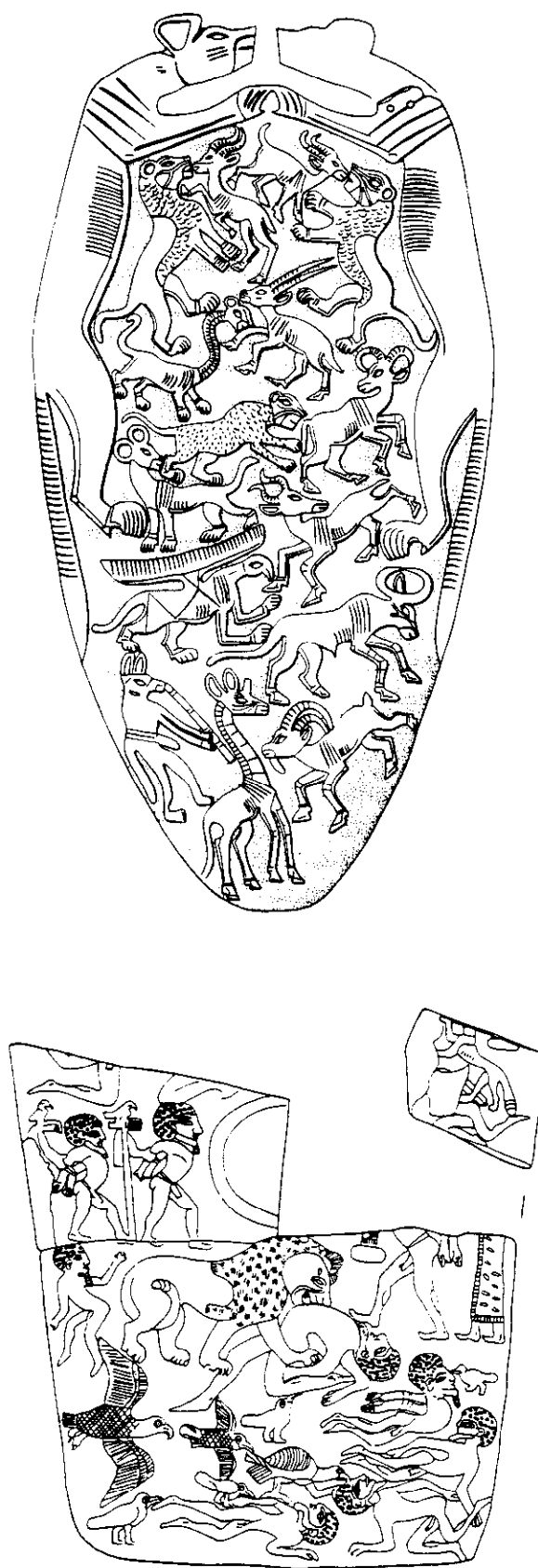
Reconstrucción del esquema decorativo del lino de Gebelein

Figura 31



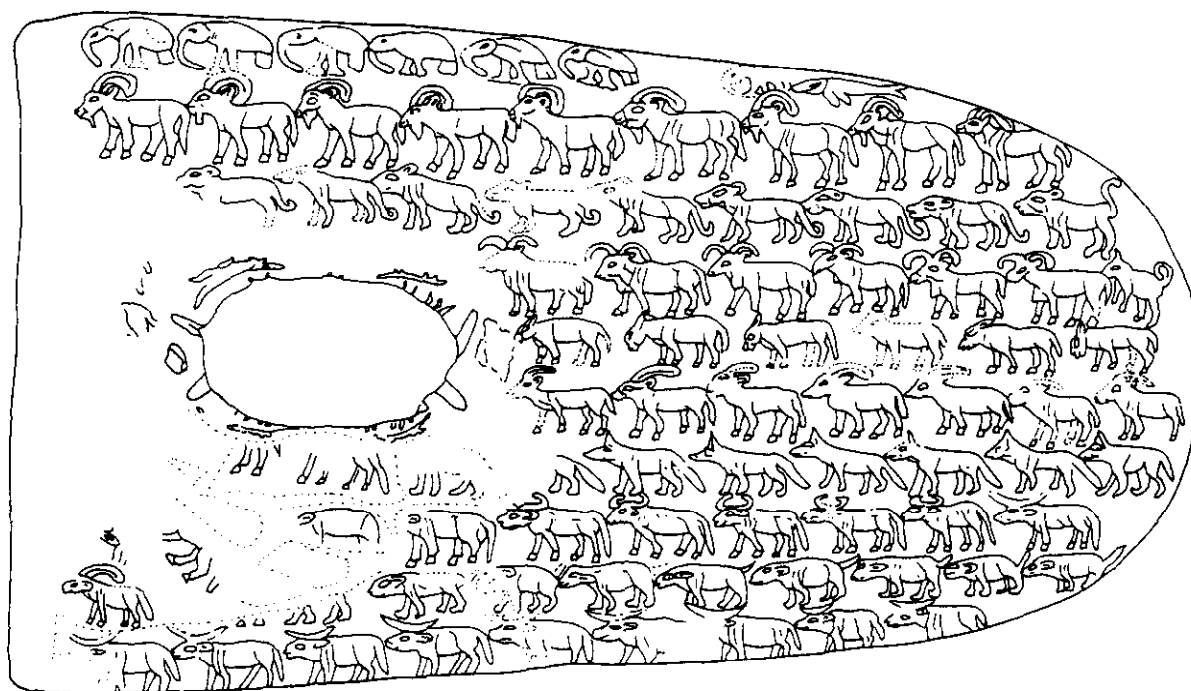
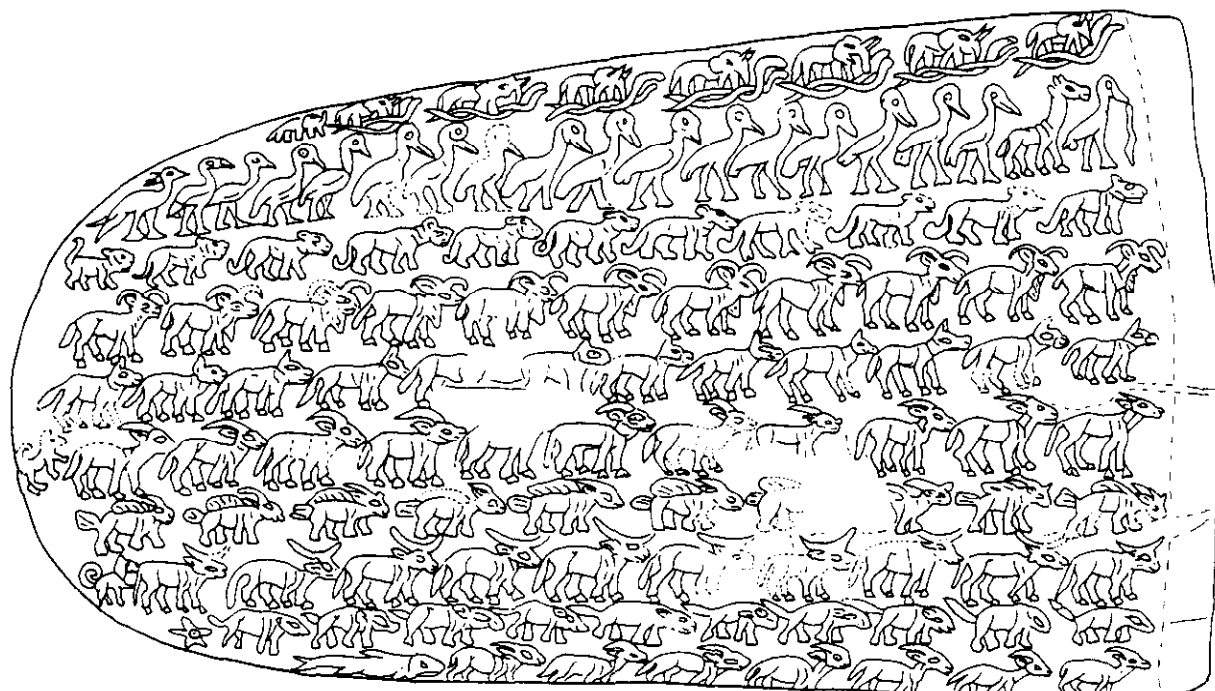
Decoración de la pared occidental en la tumba 100 de Hieracómpolis

Figura 32



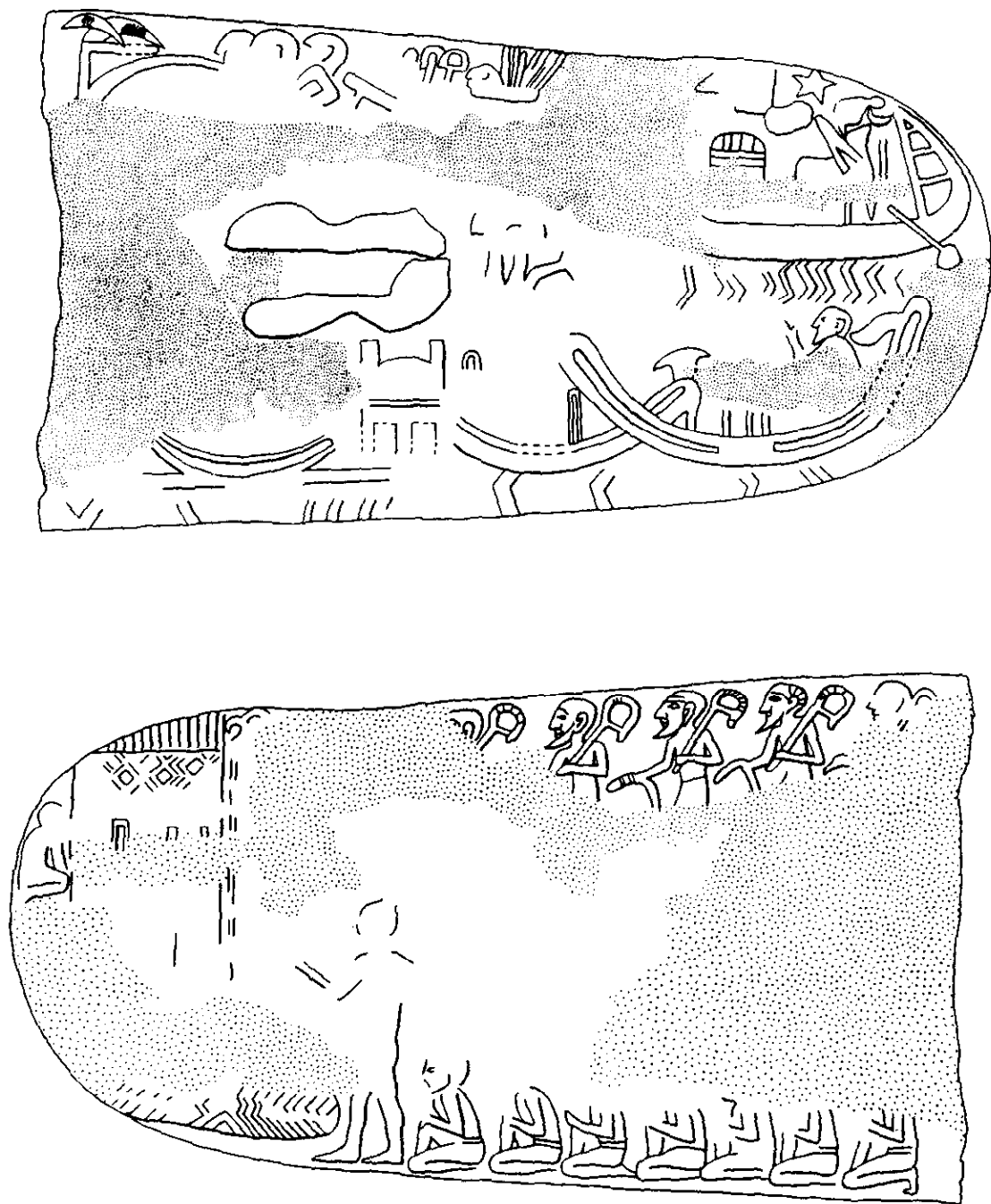
Reverso de la Paleta de los cánidos. Depósito principal de Hieracópolis. Museo
Ashmolean de Oxford
Anverso de la Paleta de la batalla. Museo Británico

Figura 33



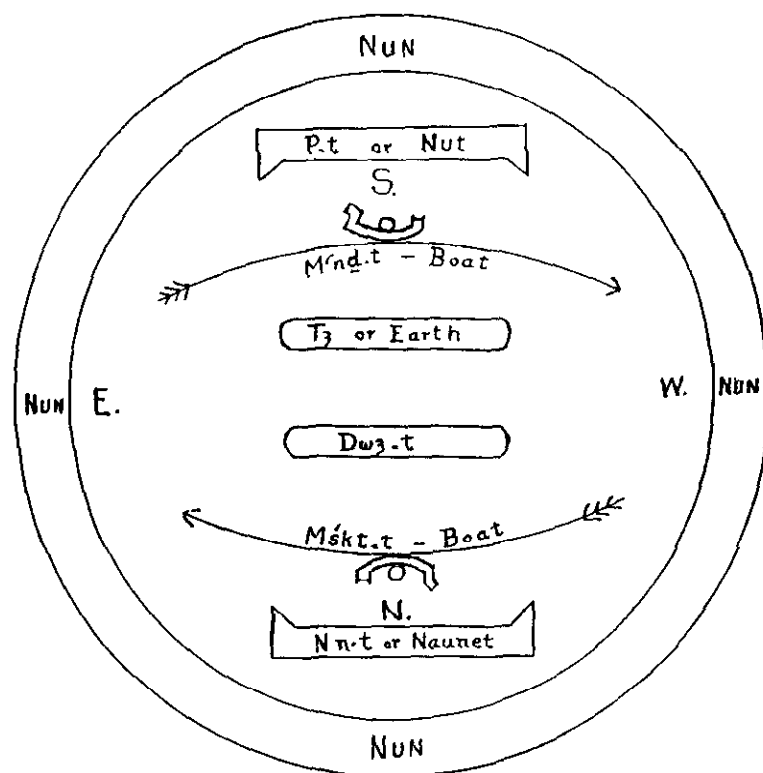
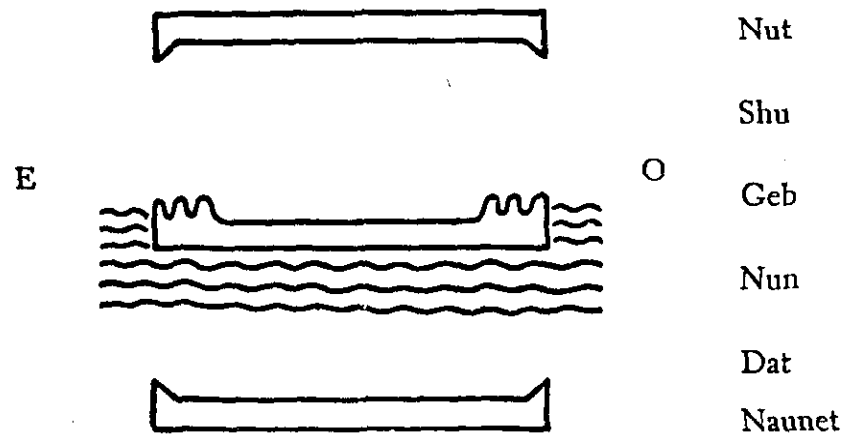
Verso y recto del mango de cuchillo del Museo de Brooklyn

Figura 34



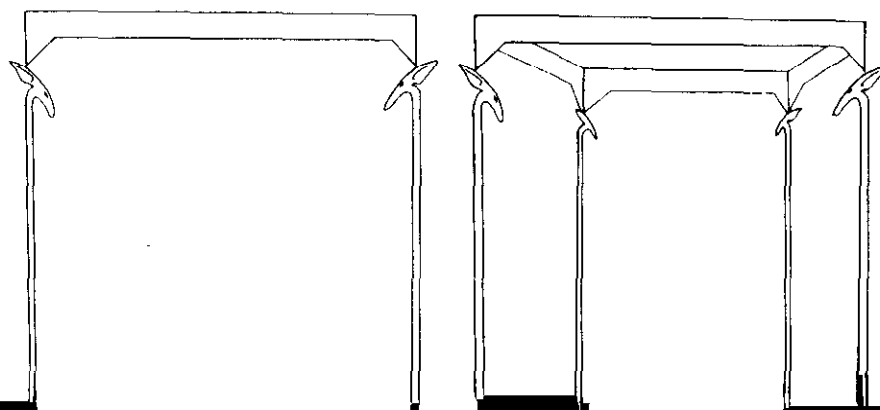
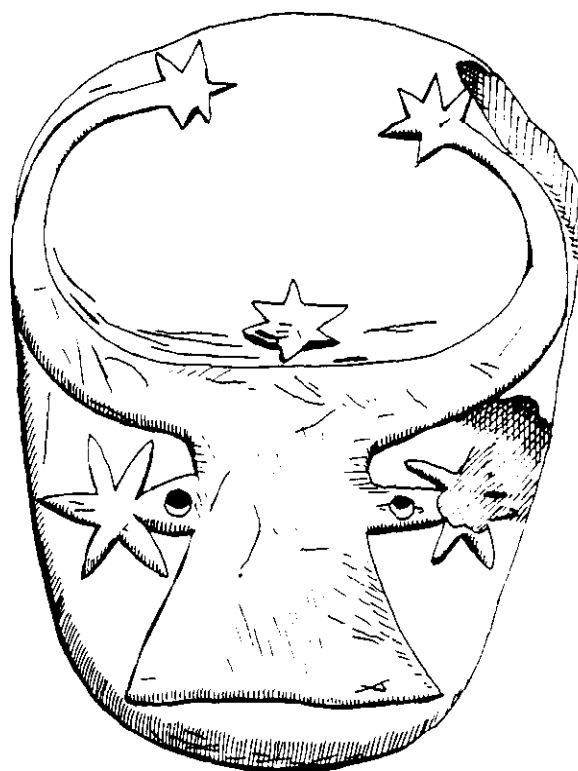
Recto y verso del mango de cuchillo del Museo Metropolitano de Nueva York

Figura 35



Dos propuestas de la imagen del universo en la cosmología egipcia
a. Según Wilson
b. Según Mercer

Figura 36



36a. Paleta de la tumba 56 de el-Guerza,
con representación de una deidad vacuna celeste
36b. El cielo, sus pilares y la tierra.
Representación egipcia y su extensión a tres dimensiones